

Sociología del miedo

Un estudio sobre las ánimas,
diablos y elementos naturales

≈COLECCIÓN≈
Producción Académica de los Miembros
del Sistema Nacional de Investigadores

Programa de Apoyo para la Difusión Académica de los
Miembros del Sistema Nacional de Investigadores
de la Universidad de Guadalajara
(PRO-SNI/4)

Sociología del miedo

Un estudio sobre las ánimas,
diablos y elementos naturales

ROGELIO LUNA ZAMORA



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Coordinación General Académica
Unidad para el Desarrollo de la Investigación y el Posgrado

Primera edición, 2005

© D.R. 2005, Universidad de Guadalajara
Coordinación General Académica
Unidad para el Desarrollo de la Investigación y el Posgrado
Av. Juárez 976, piso 7
44160 Guadalajara, Jalisco

ISBN 970-27-0653-X

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Prohibida su venta

Contenido

Introducción	9
I. Sociología del miedo	19
II. Contexto municipal y local.....	31
III. El diablo: aliado del bien y las mujeres	43
IV. Las ánimas: entre el miedo y el gozo del (re) encuentro.....	91
V. Los miedos frente a la naturaleza.....	143
VI. Geografía del miedo.....	171
Bibliografía	191
Apéndice	197

In the second part, the focus shifts to the financial management of the organization. It outlines the various sources of revenue and the methods used to allocate funds for different departments and projects. The document stresses the importance of budgeting and financial planning to ensure that the organization remains financially sound and sustainable in the long term.

The third part of the document addresses the human resources aspect of the organization. It discusses the recruitment process, employee training, and performance management. The document emphasizes the need for a fair and equitable system that motivates employees and fosters a positive work environment. It also touches upon the importance of maintaining accurate personnel records.

Finally, the document concludes with a summary of the key points discussed and a call to action for all stakeholders to work together towards the organization's goals. It reiterates the commitment to transparency, accountability, and continuous improvement.

Introducción

En *Sociología del miedo* se estudian las interpretaciones y significados otorgados a la presencia y manifestación de las ánimas, el diablo y aquellos miedos que tienen como fuente elementos relacionados con la naturaleza, particularmente los sismos y el contacto con animales co-domésticos, tales como serpientes y ratas. El presente libro se originó en un trabajo de investigación realizado en la población de Cuauhtémoc, Colima.

Esta investigación se presenta como una contribución al campo de la sociología de las emociones.

El miedo tiene una importancia singular en tanto emoción, ya que con frecuencia se atribuye su origen a factores genéticos, innatos, cuya función primordial subyace en los mecanismos de supervivencia y evolución de la especie humana (y de las no-humanas), de suerte que tiene un carácter universal que se presenta en todos los seres vivos, grupos sociales y en cualquier época. Por contraposición, y desde otra perspectiva sociológica, hay quienes sostienen que el miedo y el resto de las emociones son productos culturales, de forma tal que el miedo es una emoción construida socioculturalmente y responde a patrones y normas culturales particulares de los diversos grupos sociales, lo que tiene que ver con las prescripciones sociales, principios morales, valores y normas particulares de determinado grupo social.

En este sentido, se ofrece al lector un análisis de la cultura del miedo que prima en la localidad referida. Se podrá observar aquí el miedo intenso ante las visiones del diablo, y un miedo ante las ánimas que si bien en ocasiones puede ser también intenso, otras veces es bastante controlado e incluso puede no existir. Como se verá, la intensidad del miedo estará en relación directa con la interpretación y el significado atribuido a estos fenómenos por aquellas personas que viven dichas

apariciones. De igual manera ocurre con los miedos relacionados con elementos de la naturaleza.

Los inductores del miedo aquí seleccionados corresponden a aquellos a los que frecuentemente se les atribuyen connotaciones escatológicas en la cultura de la localidad, a partir de una cosmovisión cuya relación con la religión católica es estrecha.

Lo que el lector tiene entre sus manos es producto parcial de una investigación de campo realizada fundamentalmente entre 1995 y 1998, con el objeto de presentarse como tesis doctoral para la Universidad de Texas en Austin, Estados Unidos. No obstante, algunas entrevistas —sobre todo las orientadas a la reconstrucción de la historia oral de la localidad— datan de principios de esa década. Esta investigación estuvo patrocinada por la Universidad de Guadalajara, institución en la cual trabajo como profesor-investigador.

Para este trabajo se entrevistaron a 12 hombres y 17 mujeres. Todos ellos seleccionados sobre la base de su adscripción a diferentes estratos sociales y en distintos barrios. Las edades fluctuaron entre los 17 y los 91 años. En resumen, el número de las personas entrevistadas estuvo determinado por los hallazgos en términos de patrones comunes en la interpretación, a partir de tres categorías: género, generación y estrato social.

El presente libro no descansa en el estudio del individuo como unidad de análisis. Su enfoque se dirige a sectores sociales más amplios. La categoría de generación involucra gentes de diversas edades, pero que en común tienen el compartir un esquema interpretativo de los inductores del miedo. Así, por ejemplo, en la generación de los jóvenes, se encontró que había elementos extraños a la cultura tradicional de la localidad, con el uso y manejo de conceptos que venían de otros ámbitos ajenos y que cristalizan en discursos alternativos que compiten con el esquema mental tradicional. Estos cambios socioculturales reflejan las nuevas tendencias de lo que se da en llamar cambio social o modernización.

Este estudio tiene un carácter longitudinal o histórico, limitado en su temporalidad por la memoria de las experiencias atemorizantes vividas por los entrevistados de mayor edad, quienes vivieron su infancia a partir de la tercera década del siglo xx.

Se parte de la tesis de que las generaciones van creando sus propios significados del miedo e interpretaciones de las fuentes inductoras

ya señaladas, a partir de los cambios culturales que se van dando con el paso del tiempo y los cambios socioeconómicos que acontecen en la localidad en estudio.

Para delimitar las generaciones partí inicialmente de la edad como principio de análisis, sabiendo de antemano que no sería la edad el criterio para establecer sus límites. Efectivamente, el análisis de la información me permitió formular la categoría de generación en términos de esquemas conceptuales compartidos. En este sentido, encontré dos generaciones: la que aquí llamo generación tradicional, en su mayor parte integrada por personas de mayor edad de la población pero también compartida por algunos jóvenes, como es el caso de una joven mujer entrevistada de 17 años de edad cuyo esquema interpretativo compaginaba con el de un hombre de 93 años de edad. La característica básica de esta generación es que su acervo interpretativo se forma en los discursos ofrecidos por la Iglesia católica, interpretaciones prácticamente hegemónicas e incuestionables en la cultura local todavía hasta la década de 1960. La generación tradicional, entonces, no tiene que ver exclusivamente con el bajo nivel educativo, ni con el género o la edad.

Especialmente cuando me remito a las fuentes de los miedos frente a experiencias metafísicas o paranormales, el concepto mismo de realidad no puede situarse de modo "objetivo", esto es, ajeno a los sujetos y a sus interpretaciones respecto a su propia realidad. Mi intención no es de ningún modo comprobar si ánimas y diablos son o no "reales". Lo que importa es observar que lo que las personas conciben como real —aun cuando escape al entendimiento lógico-racional— tiene consecuencias sociales y, por lo tanto, es digno de ser estudiado sociológicamente. La interpretación y el significado atribuido a estos fenómenos paranormales son el objeto de indagación, no los fenómenos por sí mismos.

Desde la perspectiva de la sociología, lo significativo es recobrar las prácticas sociales que se generan en torno a estos fenómenos que nuevos paradigmas científicos ubican como fenómenos paranormales, pero que en la cultura local en estudio, lejos de ser paranormales, son perfectamente normales y cotidianos, son parte de la vida y la muerte, constituyen referentes de los sentidos de esta vida y de la otra, después de la muerte. Esta teoría es por completo coherente y lógica con sus principios de lo que rige el principio y fin de la vida en la cultura de la

localidad. Como se verá, sólo los jóvenes profesionistas compaginan con estos nuevos paradigmas que están de acuerdo con la concepción de fenómenos paranormales: predomina en ellos la duda y, frecuentemente, la carencia de marcos explicativos.

En otros términos, aquí se hace un análisis construccionista de la realidad definida por los actores de la localidad. Para mostrar cómo las emociones —en este caso, los diversos miedos— son producto de una cambiante interpretación y resignificación cultural.

Se trata de dar cuenta del proceso de modernización en relación con los cambios en la cultura emocional, a partir de las diversas interpretaciones sobre cada una de las fuentes inductoras de miedo, así como de las categorías de género, estrato social y generación.

La segunda generación —que aquí llamo alternativa o nueva generación—, dentro de la cual prácticamente se inscriben todos los jóvenes profesionistas entrevistados, está compuesta bajo el criterio de los esquemas interpretativos de nuevo cuño, vinculada a perspectivas de la psicología o de estudios de lo paranormal. Se adhieren a esta generación algunas personas jóvenes que, pese a presentar escasos niveles educativos y bajos ingresos, por inquietud intelectual —y, nuevamente, sin importar su edad— se han acercado a discursos que ofrecen explicaciones diferentes a la de la generación tradicional.

El criterio de estrato social tiene validez como clasificación particularmente en algunas de las interpretaciones, sobre todo cuando los sectores medios están representados por los profesionistas (estrato social II). De esta suerte, la educación universitaria constituye un elemento determinante en la conformación de sus esquemas interpretativos. Como se verá, esta condición se ilustra muy bien en la concepción del diablo y en la duda persistente y angustiante que tiene este sector de la población acerca de las ánimas. La relación prácticamente desacralizada de la explicación que ofrecen sobre el origen de los sismos es, también, un elemento pertinente en la determinación de esta categoría de análisis.

En cuanto al género, esta categoría analítica ofrece aquí —una vez más— elementos que corroboran su validez empírica como categoría indispensable de análisis, pero que, sin embargo, no siempre es determinante en la conformación de los esquemas interpretativos. Ofrece sí, en muchas de sus aristas, variantes distintivas que son dig-

nas de considerar y que ofrecen una riqueza explicativa de la cultura de la localidad.

• Características sociodemográficas de los entrevistados

En el apéndice anexo se puede observar un cuadro donde se concentran los datos sociodemográficos de las personas que fueron entrevistadas. Las categorías de clasificación usadas para seleccionar a las y los entrevistados, partieron de supuestos iniciales que fueron corroborados posteriormente, en la clasificación y análisis de las interpretaciones, de suerte que constituyeran categorías operativas que se ajustaran a una realidad compleja dada la combinación de factores heterogéneos de una comunidad en rápida transición hacia lo urbano, es decir, que vive un proceso de modernización donde las actividades agrícolas tradicionales, en tanto fuentes de ingreso y de ocupación de la mayoría de sus habitantes, pierden cada vez más su preponderancia y son reemplazadas por actividades vinculadas a los servicios o actividades industriales. El supuesto es que los fenómenos psicosociales tienen una relación muy estrecha con la actividad económica y con la preparación técnica y cultural que suponen estas actividades económicas. Éste es el supuesto en que descansa la economía política de las emociones y, de manera más global, en la perspectiva construccionista de las emociones.

El concepto de estrato social alude básicamente a dos criterios: nivel de ingresos y nivel educativo. Por definición, todo aquel entrevistado, hombre o mujer profesionista, quedó incluido en el estrato social II. Un análisis a partir de los ingresos siempre es estimativo, difícilmente se puede abarcar todos los ingresos de los sujetos en estudio, indudablemente que todos ellos viven en familia y los ingresos a nivel de familia se complican a partir de la aportación de otros miembros de la unidad doméstica. Frecuentemente, los ingresos son siempre variables y quedan fuentes de ingreso no fácilmente detectables. Los cercanos nexos de los sujetos entrevistados con sus familias de origen, que compartían el mismo espacio doméstico, vuelve más compleja aún la estimación de ingresos, y los apoyos diversos son difíciles de cuantificar. En la clasificación del estrato socioeconómico se tomó en cuenta también la infraestructura y la estructura del hogar,

es decir, los cuartos disponibles, la disponibilidad de muebles, enseres y aparatos electrodomésticos.

El barrio en el cual habita el entrevistado o entrevistada, aun cuando fue un indicador inicial, pronto fue desechado: la movilidad social y los ingresos no tienen correspondencia con la geografía barrial en una población relativamente pequeña. En general, es difícil encontrar en el barrio céntrico alguien que se ubique en el sector socioeconómico de bajos ingresos, en su composición se observa una mezcla de sectores sociales de ingresos medios a altos. En los barrios más alejados hay cierta definición a partir del predominio de algunos sectores de ingreso; sin embargo, en los barrios cuya composición social era tradicionalmente de tipo agrícola, hoy día hay hijos de familias profesionistas que viven al lado. Estas familias de estrato social medio comparten el espacio barrial con familias pobres, pero fue ahí donde vivieron su infancia, y, aun cuando ellos mismos son hijos de campesinos pobres o de jornaleros, tuvieron posibilidades de ascender a otro sector de ingresos más alto a partir de las oportunidades derivadas de su educación universitaria.

En el cuerpo del trabajo, cuando se coloca un extracto de narrativa siempre se acompaña con un encabezado de referencia de la persona entrevistada, en el cual se señala un nombre (se utiliza un alias) que va acompañado de la edad y del estrato social; por ejemplo: Sandra (62 años, estrato III); en este caso, el nombre ubica al lector en términos del sexo y la edad (que corresponde al momento de la entrevista), y la ubicación social a partir de sus ingresos (altos ingresos).

Así, entonces, uso tres estratos básicos que atienden a su condición de ingreso económico, pero que en el caso de los entrevistados que tienen tras de sí una carrera universitaria se agrega esta nueva subdivisión, dado su impacto en el marco interpretativo.

1. *Estrato I.* En este rango se inscriben jornaleros y campesinos de bajos ingresos, amas de casa cuyos cónyuges perciben bajos ingresos, trabajadores de servicios públicos o el comercio, que tienen en común ingresos que no van más allá de cinco salarios mínimos, y que, en general, como unidad doméstica, viven en condiciones de pobreza.

Sus casas, ubicadas a la orilla del poblado, cuentan generalmente con dos cuartos a lo sumo: la recámara principal, la cual funge como "sala" simultáneamente, y en la que duermen los padres así como las mujeres hijas, o los varones cuando son pequeños. En la otra reca-

mara, cuando existe, duermen los hijos varones en edad ya avanzada (de diez años o más). En general, sus muebles son escasos, sencillos, y cuentan con la infraestructura más básica de un hogar.

ii. Estrato ii. En general, son considerados aquí los hombres o mujeres que, como unidad doméstica, cuentan con un ingreso mayor a los cinco salarios mínimos, pero no superior a quince salarios mínimos. Sus casas-habitación gozan de condiciones "modernas" visibles, tales como techos de concreto, paredes de ladrillo, disponen de al menos tres recámaras, sus hijos tienen o han tenido acceso a estudios universitarios, y se percibe, en suma, que su nivel de vida es típico de lo que podríamos considerar el sector de clase media.

iii. Estrato iii. Aquí ubiqué a todos aquellos que tienen un ingreso superior e incluso muy superior a los quince salarios mínimos al mes. En general, son personas que visiblemente tienen un nivel de vida de los más altos dentro de la localidad.

Una observación que atiende a la complejidad del universo explicativo y, por tanto, requiere una nueva subdivisión clasificatoria que va más allá de los ingresos. Es decir, cuando la persona entrevistada es de extracción económicamente humilde pero es profesionista, la ubico en el nivel social ii. Cuando la persona tiene los más altos ingresos a partir de su origen de familia acaudalada, y no obstante apenas si cuenta con la primaria terminada, la ubico en el estrato social iii. Esto es, se señala explícitamente cuando la persona entrevistada es un profesionista, de suerte que además de los otros datos se anexará la leyenda del encabezado: profesionista.

Como toda tipología y clasificación, ésta no deja de tener su grado de arbitrariedad y limitación, que en el caso de ciertos sujetos entrevistados se hace más evidente. Como ya lo he señalado, la tipología aquí establecida se basa en criterios generales y hace énfasis en aspectos económicos que considero resultaron ser muy operativos para dar coherencia y consistencia al análisis de los datos.

En el capítulo primero se analizan los postulados teóricos que se discuten actualmente dentro del campo de la sociología de las emociones, así como las asunciones filosóficas que atañen a cada postura teórica.

En el capítulo dos se expone el contexto socioeconómico de la población estudiada, con la finalidad de que el lector tenga en mente el contexto al cual se refieren los extractos de las entrevistas así como su

análisis. En esta parte se busca mostrar el cambio socioeconómico y cultural, que es el objeto central de análisis del presente estudio.

Por su parte, el capítulo tres está orientado al análisis de los miedos relacionados con la presencia del diablo, en la gama de manifestaciones y representaciones a partir de sus relaciones con el género, estrato social y por generación. El diablo a caballo y su espeluznante audición, que tiende a disminuir con el proceso de modernización; el catrín, que encierra los miedos más profundos a la modernidad y al dinero; el diablo-mujer, que regula las trasgresiones de las normas y valores de la familia; el diablo que se manifiesta en la simbología de animales como el perro y el cerdo. El género masculino es el principal receptor de estas apariciones debido a su mayor permisividad y legitimidad en la trasgresión de las reglas morales, con la consecuente dualidad discursiva y contradictoria de la masculinidad.

Las ánimas, siempre presentes en toda cultura y grupo social, son analizadas en su particularidad en el capítulo cuarto. La creencia en las ánimas, sus motivaciones e intencionalidades, las hacen seres de otras dimensiones, lo que las eleva al estatus de actores sociales. Su aparición, a veces ajena a la moral, tiene una gran presencia en la vida cotidiana de los pobladores de la localidad.

En este libro postulo que en la cultura local el diablo está ligado a funciones morales y normativas. Como veremos, las ánimas son, salvo excepciones, amorales, no así el diablo, el cual está intrínsecamente ligado a la normatividad y a la moral. Por otra parte, el diablo, comparado a las ánimas, se establece como la aparición y/o audición más temida; de hecho, las ánimas son vistas como inocuas e inofensivas frente al diablo. El diablo representa el mal, el pecado y el castigo; las ánimas son almas en pena, que deambulan en busca de ayuda para ser liberadas.

En el capítulo cinco se analiza el miedo en relación con los fenómenos naturales. Intencionalmente he situado en este orden dicho capítulo, es decir, posterior a los miedos relacionados con fenómenos sobrenaturales y, en cierto sentido, "intangibles" o no comprobables objetivamente. Este tipo de miedo tiene, a mi juicio, una enorme trascendencia, no obstante estar eminentemente relacionado con interpretaciones socioculturales. Aquí se pone a prueba sobre todo la hipótesis de la naturaleza biológica o cultural del miedo. Mi intención es subrayar que si bien en primera instancia este tipo de miedo ante la

fuerza avasalladora de la naturaleza en el caso de un sismo, por ejemplo, accionaría los mecanismos autónomos de inducción del miedo, de ningún modo esto es ajeno a los procesos culturales. Espero que el análisis del miedo ante los fenómenos naturales sea suficientemente contundente para demostrar que "la naturaleza" es también un fenómeno social y cultural.

Finalmente, desarrollo una reflexión sobre la geografía del miedo en el poblado, simultáneamente a una historia del miedo que denota y subraya el carácter colectivo, ofreciendo explicaciones que dan sentido a los encuentros que cada uno de los entrevistados ha vivido de modo individual, pero cuya recreación y referente ocurre a través de la memoria colectiva. De esto se da cuenta en el capítulo seis.

Se toma aquí la perspectiva construccionista no radical, porque se considera que, efectivamente, las emociones tienen que ver tanto con nuestra naturaleza biológica como con nuestra cultura. Para bien y para mal, el desarrollo científico occidental se ha caracterizado por la idea predominante que nos conduce a separar la mente del cuerpo. La perspectiva cristiana dominante, a su vez, se mueve en una clara dualidad que por lo general es excluyente, donde el cuerpo se concibe separado del espíritu. Ambos campos nos ofrecen posturas filosóficas y epistemológicas que nos conducen a minusvalorar e incluso a despreciar nuestra naturaleza biológica y cultural.

Finalmente, deseo agradecer en primer lugar a Lucia Mantilla, quien fue partícipe de esta experiencia inolvidable en la realización del trabajo de campo. De hecho, ella participó en el trabajo de campo con al menos seis de las mujeres entrevistadas. Sus sugerencias en la revisión de la redacción y del manejo de la información fueron de gran ayuda para el éxito de esta investigación. La presencia de mis hijos, Ana Paula y Santiago, siempre fue un estímulo inagotable de energía. A mi madre, Emilia Zamora Navarro, por su apoyo moral y material para llevar a buen término esta investigación.

Un agradecimiento especial a todas las personas que tan gentilmente contribuyeron con su experiencia y su tiempo para externar sus experiencias atemorizantes. Sin ellas este trabajo no sería posible. Sus nombres, tal y como se acordó, permanecerán en el anonimato.

I. Sociología del miedo

Desde el origen mismo de la sociología, las emociones habían sido desdenadas como objeto digno de investigación en este campo científico. Las emociones eran consideradas como un área reservada a la esfera personal y subjetiva, en tanto se partía del presupuesto de que las emociones eran eminentemente idiosincrásicas y personales, por lo cual no eran susceptibles de sistematizar ya que no tenía patrones comunes que fuera posible clasificar, lo que impedía hacer ciencia sobre ellas. Era inevitable, sin embargo, hacer alusión a su papel en la sociedad, de suerte que Durkheim, por ejemplo, las suponía de manera implícita en el planteamiento de la solidaridad social. El mismo Weber las consideraba como una de las motivaciones de la acción social (Collins, 1990). De esta suerte, permanecieron en calidad de factores implícitos por varias décadas, más aún considerando el predominio del positivismo hasta prácticamente la primera mitad del siglo xx. A partir de entonces, las emociones fueron retomadas, cuando el estudio de la subjetividad sentó sus reales como campo digno de investigación científica en las ciencias sociales.¹

La sociología de las emociones no aparece como campo disciplinario específico sino hasta la década de 1970 (Kemper, 1990). Para Kemper, su surgimiento fue posible por las nuevas perspectivas teóricas que surgieron en la década anterior, en particular el ataque a la lógica lineal. McCarthy (1989) plantea que a partir de la década de 1960 los problemas emocionales hacen acto de presencia en el espec-

1. Quizás por este predominio positivista es que la filosofía abandonó el estudio de las emociones, a pesar de que esta disciplina tenía una gran trayectoria en dicho campo, con exponentes desde la Grecia clásica hasta la época de la modernidad (Descartes y Hume, entre otros). La psicología misma en sus orígenes se interesó en el tema de las emociones pero pronto lo abandonó, para no retomarlo hasta el último cuarto del siglo xx.

tro cultural y social con una clara atención al "Yo". La sociología inició así un camino rico en el análisis desde la perspectiva microsociológica (Collins, 1990a), y emergió la relevancia del actor activo dentro del orden social. Quizá uno de los puntos más interesantes haya sido la contribución de este campo de análisis al debate en torno a la tradicional dicotomización del pensamiento sociológico entre agencia y estructura, individuo y sociedad (Van Krieken, 2002).

En general, pocos han sido los estudios desde la perspectiva longitudinal o histórica, y más frecuentes han sido los enfoques etnográficos y correlacionales (Gordon, 1990: 156). Este mismo autor señala que la mayor parte de los estudios sociológicos analiza las emociones en sus estados más intensos, muy pocos han retomado las emociones en su intensidad media, que son los estados normales y de gran significación en las acciones e interacciones de la vida social cotidiana.

Una de las perspectivas teórico-metodológicas más socorridas en la sociología es la construccionista, dado que este paradigma es el que mejor encaja en el análisis sociológico de "lo emocional", toda vez que su materia prima de análisis es la formulación lingüística de las emociones, el repertorio y vocabulario emocional que nos permite conceptualizar las emociones, las consecuencias sociales de las emociones, el papel de éstas dentro de la interacción social,² el análisis de las situaciones estructuradas en las cuales emergen las emociones y su relación con la estructura social institucionalizada, en las normas sociales que otorgan mayor o menor permisividad expresiva y la legitimidad moral de ser "sentidas", la prohibición o sanción de otras cuyas expresión y vivencia deben ser reprimidas por los miembros de la colectividad (Hochschild, 1990: 117; Gordon, 1990; Kemper, 1990b).

En este sentido, se entiende que la sociología de las emociones ha de tomar en cuenta los contextos históricos, sociales y económicos de determinada colectividad, en tanto constituyentes particulares de su cultura emocional. Hacer sociología de las emociones es emprender un análisis de los significados y sentidos que éstas tienen en una

-
2. Incluso los estados emocionales más vinculados a lo personal y privado, como la timidez, son susceptibles de analizarse sociológicamente; en otros términos, la timidez es un auto-reconocimiento o sentimiento limitativo y característico de cierta personalidad en la interacción social, pero también es un elemento constitutivo de identidad social que embona con la normatividad y las exigencias de ciertos ambientes sociales e institucionales (Scott, 2004).

determinada cultura, de sus expresiones, de las normas que regulan la expresión y el qué sentir, el cómo sentirlo y hasta dónde sentirlo, de sus juicios de valor de lo correcto y lo incorrecto, de lo deseable o indeseable. La sociología de las emociones comprende el estudio de la estética de la conducta y la ética práctica e ideal del sentir.

Los paradigmas teóricos de la sociología del miedo

A la perspectiva que hace énfasis en el estudio del miedo a partir de su función psicobiológica, como mecanismo de preservación de la especie, se le conoce como perspectiva naturalista o biologicista. Su atención está centrada en la génesis de la emoción, es decir, en cómo se activa el mecanismo autónomo que hace que se presente la típica manifestación fisiológica de lo que se conoce como el sentimiento del miedo.

Esta corriente filosófica considera que sus mecanismos neurológicos y su diseño fisiológico son compartidos por los miembros de la especie humana, sin importar su cultura. El miedo se genera a partir de una segregación bioquímica o de la activación de mecanismos autónomos que hacen que aparezca el síndrome del miedo. De aquí que el miedo sea entonces una emoción con carácter universal, con fundamentos naturales y hereditarios en toda la especie humana (Ekman, 1994; Kemper, 1990a, 1990b).

Griffiths (1997) sostiene que las emociones son estados químicos del sistema nervioso central, que nada tienen que ver con procesos informacionales. En otras palabras, para la perspectiva naturalista se trata de circuitos neurofisiológicos que regulan la aproximación o la evasión/prevención, a través de la asociación del miedo con determinados conductos neuronales (Detenber y Reeves, 1996: 66).

La corriente construccionista parte de otra perspectiva epistemológica, la cual sostiene que es la cultura la que moldea y define los elementos que son evaluados como atemorizantes y que es esta valoración la que genera que el mecanismo neurofisiológico del miedo se active. Este mecanismo no es autónomo, ya que es la valoración —cognición— la que activa una mayor intensidad o no de la emoción del miedo.³

3. Para ampliar la información al respecto de las posiciones teóricas dentro de la sociología de las emociones, véase Luna, 2002.

Para los naturalistas, las emociones son reacciones innatas, mecanismos forjados a lo largo del proceso evolutivo y de adaptación en la lucha por la supervivencia de las especies complejas (incluidas la no-humanas). Los gestos y movimientos fisiológicos que pueden acompañar la expresión de las emociones básicas son reconocibles universalmente, lo que revela, precisamente, su carácter innato, biológico y hereditario filogenéticamente. Su conceptualización presupone la premisa de que la emoción es preexistente a la cultura. En este sentido, la cultura únicamente afecta en términos de modular su intensidad y acaso su expresión, pero no su génesis. Ésta es una de las diferencias cruciales entre los naturalistas y los construccionistas, el énfasis de los primeros en la sensación neurofisiológica de la emoción como punto de partida de su concepción.

El miedo, como lo plantea Armon-Jones (1986a), es la emoción arquetípica en su "carácter universal", y es quizás la que mejor resiste la crítica de los construccionistas al postulado de su universalidad. Por supuesto, para la sociología no tienen importancia las manifestaciones neurofisiológicas de la emoción, excepto por sus vínculos culturales, por sus consecuencias sociales. De entrada, este interés demarca el "territorio" del análisis emocional por parte de la sociología. Este territorio es lo que la hace fuerte y valiosa para el análisis de lo emocional. Esta misma característica lleva al enfoque sociológico hacia el lenguaje, hacia el análisis de las situaciones y la estructuración de la interacción, hacia el estudio de los estilos expresivos que promueve o inhibe la cultura, hacia la observación de las normas sociales, los valores y tradiciones que señalan lo correcto o incorrecto de determinadas emociones y las acciones que involucran. Esto no suprime el hecho de que ya sea por cuestiones coyunturales, idiosincráticas o particulares, no siempre las reacciones de una relación estructurada son las esperadas por la prescripción social (Hochschild, 1983: 43; Stearns, 1985; Stearns & Stearns, 1988; Gordon, 1990: 146).

Conceptualización de la emoción y el sentimiento

Puede decirse que dentro de las disciplinas y subdisciplinas sociales que comparten la perspectiva construccionista no hay desacuerdo en que la expresión, diferenciación y evaluación de las emociones están

directamente relacionadas con un orden moral específico —local—, con un sistema de obligaciones y derechos, enmarcados en convenciones de evaluación (Harré, 1986: 8; Sommers, 1988). Como también hay prácticamente acuerdo en el hecho de que la emoción, el sentimiento y el razonamiento están intrínsecamente entrelazados (Heller, 1993: 115). Se comparte también la asunción de que existe una estrecha relación entre el surgimiento, expresión y control social de los sentimientos/emociones de acuerdo a la prescripción normativa de contextos sociales específicos (Gordon, 1990; Hochschild, 1990).

Sin embargo, entre los estudiosos de las emociones hay diferencias en los términos y las implicaciones de la emoción, el sentimiento y el afecto.⁴ Algunos autores se inclinan por considerar que el sentimiento es la sensación física interna, referida a la somatización de las emociones, las cuales son siempre una respuesta activa que emerge de la enculturación, de un proceso de valoración cognitiva (Menon, 2000: 43; Bedford, 1986: 30; Ratner, 2000: 7). Por el contrario, Fericgla (2000: 14) sostiene que: "Los sentimientos son emociones que han pasado por la razón y la conciencia, son emociones culturalmente codificadas". Para este autor, las emociones son las pulsiones primarias, neurofisiológicas. La moderna psicología y la antropología filosófica (Heller, 1993), parecen estar de acuerdo en que siempre que hay una emoción hay un sentimiento; empero, no toda emoción es siempre somatizada.

El punto central, como dice Crespo (1986: 209), no es la definición de las emociones, sino su ubicación analítica en tanto proceso ubicado en la construcción social, es decir: entender a los sentimientos y las emociones en el uso cotidiano de la vida, que es donde adquieren su sentido y existencia, donde la gente se identifica consigo misma y con los demás. De aquí la importancia de hacer estudios empíricos de las emociones o sentimientos, ya que sus conceptos y vocabularios, valoraciones y normatividad son los aspectos que se deben tomar en cuenta; al menos en los estudios de caso, como el presente trabajo.

Es decir, que es sólo con relación a contextos sociales específicos donde surge la existencia de estándares en la evaluación de los sentimientos y las emociones; la supresión de unos en una sociedad y su exaltación en otras, el cambio histórico del repertorio de las emociones

4. El término "afecto" hoy en día ha caído en cierto desuso. En todo caso, se trata del concepto más genérico referido a las sensaciones, sentimientos y/o emociones.

(Harré, 1986: 10-11). No es casual que la sociología de las emociones privilegie en su análisis la interrelación entre los cambios en las actitudes y las conductas sociales de ciertos grupos, enmarcados en los cambios de contextos locales (Luke y Mackinnon, 2000).

Partimos también de que se debe ser muy cuidadoso en la interpretación del vocabulario emocional, ya que no es fácilmente trasladable de una cultura a otra —tanto en su contenido como en su expresión—, ya que los referentes siempre son códigos localmente definidos, los cuales sólo pueden ser entendidos en su objetivación situacional y contextual.

Una rápida revisión de los conceptos que los teóricos de las emociones han elaborado, da cuenta de las diferencias. Hochschild (1990: 118-119) entiende por sentimiento el término usado para las más difusas y moderadas emociones. Es un sentimiento con menos expresión o sensación física. Para esta autora la función de la emoción es un sentido, uno de los más preciosos que tenemos; es parte de nuestra naturaleza: sentimos de la misma manera que oímos, vemos o tocamos (véase también Heller, 1993). Para Bedford (1986: 26) la emoción tiene la función de expresar un sentimiento, predecir y explicar conductas. Las emociones son de interés para la sociología en tanto que constituyen un componente de la relación social, y porque están sujetas a la definición y constreñimiento social.

Conceptualización del miedo

Las manifestaciones neurofisiológicas típicas del miedo son, a saber: la aceleración del ritmo cardíaco, el incremento de la adrenalina en el torrente sanguíneo y una actitud de alerta; cuando el miedo es intenso, se acompaña del “enchinamiento” de la piel (piel de “gallina”), la erección de los cabellos y el impulso de huir o alejarse del objeto o fenómeno-inductor del miedo, genéticamente reconocible como peligroso (Mannoni, 1984: 15). En otros términos, el miedo puede ser definido como la respuesta orgánica a un estímulo (situación o fenómeno) inscrito genéticamente como peligroso.

La mayoría de los estudiosos ha clasificado el miedo como una emoción negativa, es decir, que al igual que la ira o la angustia, genera en el individuo que lo experimenta un estado mental no saludable, desequilibrante de su estado emocional y psíquico. En general, se le ubica como

una vivencia indescable para el individuo y la comunidad. Basta traer a colación las histerias colectivas motivadas por el miedo, mejor conocidas como pánico colectivo, para entender por qué es frecuente que los estudiosos de los miedos clasifiquen a esta emoción como un sentimiento negativo. Tomkins (1982: 359) además del miedo, agrega otros cuatro afectos o sentimientos negativos: la angustia o el estrés, la vergüenza o la humillación, el disgusto o la repulsión, el enojo o la ira.

Uno de los presupuestos de este estudio es que el miedo es uno de los componentes adhesivos de la cohesión social; invisible, pero siempre presente en diversas formas y manifestaciones a lo largo de la historia de la humanidad. Se encuentra en la raíz de la vulnerabilidad del ser humano y, por tanto, de la necesidad de estar junto a otros. Constituye un pilar del orden social. Su función no se limita a la supervivencia del individuo y de la especie humana —como generalmente se le ha visto—, sino que forma parte de los mecanismos de reproducción y recreación del orden social.

En periodos de crisis, las estructuras del poder hacen uso del miedo como un recurso de control y permanencia del *statu quo*, como ocurre en el ejercicio del terrorismo de Estado. Las organizaciones terroristas apelan al miedo como método de lucha para lograr sus fines (Escalante, 1992). En todo tipo de organizaciones jerárquicas e instituciones menores, el ejercicio de generar miedo es empleado por quienes usufructúan posiciones de poder, para defenderse y perpetuar su posición. Al interior de las familias no es raro el uso del miedo como mecanismo de control por parte de quien ejerce el poder. El miedo como emoción puede, desde esta perspectiva, ser visto por los subordinados como un sentimiento negativo, y como un elemento positivo por los sujetos en posiciones de mayor jerarquía.

En relación a la perspectiva política, el miedo puede ser visto como positivo, atendiendo, por ejemplo, a la conservación de las normas morales; tal como ocurre con las buenas costumbres en la vida cotidiana porque un sector de la comunidad las juzga positivas y loables. Así por ejemplo, el miedo que causa el diablo constituye el elemento que contribuye a la preservación de las familias y su integración, invita y convoca a que los hombres recobren su buen juicio en materia de moral y buenas costumbres, de la cual las mujeres son las garantes más atentas.

En otras palabras, el miedo no es ni negativo ni positivo en sí mismo. Depende qué cara del miedo se quiera ver para definir su ubica-

ción en uno u otro polo del binomio. Pero, nuevamente, definirlo a partir de uno de sus extremos sería hacer un análisis muy simplista. En la vida social, entonces, las emociones son susceptibles de observarse como elementos complejos que rebasan una sola función y, por tanto, un simple aspecto de la realidad.

El miedo es una emoción o sentimiento que se encuentra en la base de la reproducción y cohesión del orden social, el miedo demarca los límites normativos, impone límites a las conductas individuales, señala las trasgresiones, afianza la identidad y la legitimidad del orden social (Armon-Jones, 1986b; Escalante, 1992). La normalidad y alteridad gravitan sobre el miedo, otorgando el sentido de seguridad/inseguridad en la vida cotidiana.

El enfoque teórico del presente estudio

En términos de la discusión en el marco de las teorías que se ocupan del campo de la sociología de las emociones, el miedo es típicamente una emoción intensa y de corta duración. En el presente trabajo no le presto atención al miedo fisiológico como tal, excepto al hecho de destacar el grado de intensidad de esa vivencia. Centro mi atención en la valoración de la fuente generadora del miedo, es decir, en el significado del objeto o fenómeno inductor del miedo y su relación con otros sentidos y símbolos.

Aquí se encuentran miedos de baja intensidad —que son muy difíciles de registrar fisiológicamente, al menos fuera de un laboratorio, y que, con frecuencia, tienen un origen de tipo moral, desde el punto de vista de su función—, y se verá cómo estos miedos moderados son más importantes para la cohesión social que la serie de episodios de terror (miedo intenso) que un individuo puede vivenciar como eventos casuales ante la aparición de algún fenómeno sobrenatural en algún episodio de su vida. Estos miedos son moderados, a tal grado que inclusive llegan a ser superados por los actores.

No obstante, encontré otros miedos que perduran por periodos largos de la vida del individuo, algunos de ellos sólo por días, otros más que generan verdaderos estados psicológicos —no episodios breves— de temor.

Efectivamente, durante la elaboración del presente estudio se detectaron otros tipos de miedo que adquieren una larga y permanente duración a través de los años y en relación con la vida e interacción de los grupos sociales, así como por varios años y aun por décadas desde la perspectiva de los ciclos de vida de un individuo.

En ciertas secciones del trabajo parto de un construccionismo moderado, que afirma que, efectivamente, todos los seres humanos contamos con un sustrato neurofisiológico en el que descansa nuestra capacidad de sentir, pero que esta capacidad nos habilita simplemente para que, armados con los códigos culturales aprendidos, respondamos en función de cierta valoración o creencia a los inductores que potencialmente pueden ser causa de daño físico. Esta tesis se puede observar muy bien, con relación a la noche y a la soledad, en el capítulo tres.

En este sentido, comparto la perspectiva de Wentworth y Ryan (1992: 28), quienes señalan que "la experiencia emocional es el resultado de un inter-juego recíproco de la agencia individual, la biología, la biografía y la sociedad". Esta perspectiva es particularmente válida respecto de los miedos en los cuales el individuo se expone a situaciones donde su vulnerabilidad física se ve acrecentada (de acuerdo a su interpretación personal, pero no cultural en este caso), como ocurre ante situaciones de soledad y oscuridad nocturna. Las emociones tienen esta característica, poseen una dimensión personal, pero también una dimensión social (Freese, Allen, Wade, 2003).

Se verá aquí, por ejemplo, que ante la soledad y la oscuridad la vivencia del miedo tiene más relación con el estado psicológico individual y menos con la proposición cultural del sistema emocional. En otros términos, la prescripción cultural no dice que habría que esperar sentir miedo cuando nos encontremos en una situación de soledad.

En este estudio, entonces, hay una combinación de enfoques donde se subraya tanto lo individual como lo social. Por ejemplo, cuando se habla de las apariciones del diablo o las ánimas, estos miedos aluden más a definiciones otorgadas por la cultura, de suerte que su análisis se acerca más a una perspectiva construccionista radical, donde las emociones se conciben como parte de patrones sociales del sistema emocional (Harré, 1986: 5), o lo que Gordon (1990) denomina cultura emocional. En este sentido, con relación a estos dos miedos encuentro una perspectiva que es más compatible con el construccionismo radical, el cual establece, dentro de sus principios epistemológicos, que

hay situaciones pre-estructuradas que son susceptibles de anticipar la generación del miedo. En términos más sencillos, podríamos decir que dada la creencia de que el diablo es un ente maligno, un encuentro con tal ser involucra por definición un miedo intenso. En estas experiencias atemorizantes, el peso de la cultura y de las propuestas que involucra la emoción del miedo hace que el individuo viva la experiencia del miedo más en función de esas expectativas generadas por códigos culturales, y donde los sellos personal y biográfico parecieran desaparecer. En este caso, la perspectiva teórica cae dentro de lo que sería una interpretación construccionista radical.

Como cualquier otra emoción, el miedo forma parte del entramado normativo y valorativo, y —como trataré de dejar en claro— forma parte de un entramado cultural que es contradictorio, ambiguo y cambiante. Efectivamente, la cultura, en tanto referentes simbólicos, no puede verse como un conjunto de códigos que moldean el pensamiento de todos y cada uno de sus miembros por igual. Por el contrario, los miembros compartirán efectivamente referentes culturales a partir de fragmentos culturales en los cuales se inscriben o se adhieren, en función de su tiempo, contexto, condición de género, edad y de su nivel educativo. El caso de los profesionistas ilustra de manera clara lo aquí expresado. Este sector social, dado su contacto con otras explicaciones de la vida, se separa de la cultura dominante de la población constituida por la llamada generación tradicional.

El miedo al diablo surge, precisamente, a partir de prácticas culturales de los varones de la localidad, mismas que son estimuladas y recreadas como positivas y afianzadoras de la identidad masculina; sin embargo, estas prácticas también tienen la perspectiva condenatoria y punible desde de la posición religiosa y de los valores tradicionales que son secundados por el sector femenino, baluarte de la integridad de la familia en la localidad. El miedo y la experiencia de la visión del diablo se constituyen, así, en una arena de lucha entre géneros, entre concepciones y creencias de actitudes y conductas erróneas (según las mujeres, particularmente). La aparición del diablo da cuenta de la simbología y significación del mal, la violación de las reglas morales, el pecado y la desobediencia en la cultura local.

En este sentido, más que hablar del miedo abstracto, se hablará de los miedos, miedos concretos que se originan en situaciones específicas, son producto del contexto sociocultural local y tienen que

ver con determinado tipo o tipos de apariciones y visiones del diablo. En otras palabras: el miedo, como cualquier otra emoción, constituye una actitud que involucra creencias y valoraciones, relacionadas con la moral y las normas convencionales. Aun cuando el miedo en términos somáticos pueda ser semejante en cualquier sociedad, e incluso entre humanos y no humanos, su contenido y referente casuístico no es de ninguna manera natural, sino cultural e histórico.

Si bien es cierto que el miedo es inseparable de la vida social de cualquier grupo o sociedad y que ha estado presente a través de todos los tiempos —como postulan los sociólogos positivistas—, también es cierto que el miedo no existe en abstracto, se objetiviza y cristaliza en formas específicas de acuerdo a las tradiciones religiosas, las cosmologías de grupo social y en relación con la historia, como postulan los antipositivistas, posición esta última que es la que se sostiene en el presente trabajo.

El concepto de cultura emocional o sistema emocional se refiere al vocabulario emocional, normas (regulación —prescripción— de la expresión y el sentimiento), creencias acerca de las emociones (por ejemplo, la idea de que reprimir las emociones es un hecho desequilibrante; o por el contrario, vivir una emoción con mucha intensidad puede llegar a enfermar) y valoraciones (el juicio de que tener miedo y sucumbir a él es cobardía; o bien la norma-valor que fomenta en los niños varones la idea de que deben enfrentar el miedo para crecer como hombres, “sólidos”, “fuertes”; juicio que es, con mucho, más flexible en la educación de las niñas, a las cuales les es permitido sentir y hasta huir del fenómeno atemorizante, sin verse expuestas a la vergüenza o la reprimenda). Es decir, para cada emoción, aprendemos diferentes vocabularios asociados a ella, normas y creencias acerca de cada una de las emociones, de acuerdo a estándares determinados por una cultura local (Gordon, 1990).

En este sentido, las emociones podrían ser consideradas como esquemas mentales condicionantes, previsibles e incluso esperados (Shweder, 1994). Las emociones pueden ser conceptualizadas como esquemas aprendidos, reinterpretados, negociados y funcionalizados o refuncionalizados a contextos socioculturales estructurados y estructurantes. La sociología debe prestar atención a las precondiciones y estructuras que determinan la experiencia de unas emociones u otras de los individuos que interactúan bajo esas premisas, definiéndose e involucrándose en

función de ellas. Sin embargo, hay que partir de la premisa de que estas estructuras no son estáticas, como tampoco lo es el individuo.

Las emociones son, efectivamente, un programa afectivo-propositivo que tiene una forma, que constituye un texto con una intencionalidad, que tiene una coherencia más o menos lograda, vivenciada de manera individual pero reconocida por otros en la vida cotidiana, y que involucra una acción o secuencia de acciones entre las partes involucradas, sea que la interacción ocurra entre dos personas, o se trate de un pensamiento y diálogo interior del sujeto.

Las emociones, aun cuando sean constructos mentales, nunca son total y claramente definidas por los actores en la vida cotidiana; desde el punto de vista analítico, tienen una validez heurística prototípica, que demanda del investigador un conocimiento de los códigos que enlaza su enunciamiento y proposición, explícita o implícitamente. Al transformarse la cultura, devienen nuevos usos o desusos de tal término y sus "fronteras" proposicionales se transforman. En sociedades que presentan rasgos de mayor homogeneidad el significado compartido es fácilmente asible, su valor semántico está respaldado en costumbres claras y sin mayores dualidades y resquebrajamientos en la operaciones de significados (Heller, 1993).

Del modelo interactivo creo importante rescatar la aproximación biográfica, la cual aporta ideas nuevas y da cuenta de la complejidad de las emociones. En cuanto a lo biológico, se puede considerar que si bien interviene la personalidad (estilos y reacciones biológicas-personales) sin duda que nos habla de la complejidad de los fenómenos emocionales. Sin embargo, además de los sentidos otorgados por el sujeto en cuestión (no importa qué tanto compaginen o no con los patrones culturales), me parece que la investigación debe dar cuenta de la dimensión personal, de lo biográfico, de las peculiaridades de los entrevistados, en la medida en que ésta dimensión ilustre —sea por la conformidad con la regla o por la excepción— la estructura mental del grupo social en estudio, estructura que es, y debe ser, el objeto de estudio de la sociología por antonomasia.⁵ Creo, entonces, que en los estudios sociológicos cabe dar cuenta de la interacción del individuo con la estructura social.

5. En este terreno, la sociología debe precaverse de no caer en el psicologismo del análisis y menos aún en los casos de psicopatologías, excepto que éstas se analicen como punto de referencia para observar las prescripciones normativas de la cultura.

II. Contexto municipal y local

Colima es uno de los estados más pequeños en superficie de los 32 que integran el país. Tiene una superficie de 373.16 kilómetros cuadrados. Buena parte de su territorio está ocupado por cadenas montañosas que forman parte de la Sierra Madre Occidental. Justo en los límites entre los estados de Colima y Jalisco, se encuentran dos volcanes, uno de ellos es el Volcán de Fuego de Colima, que alcanza una altura aproximada de 4,200 metros sobre el nivel del mar y está en permanente actividad. Aproximadamente a tres kilómetros de distancia se encuentra el Nevado de Colima, con una altura de 4,300 m. s. n. m. Estos dos colosos naturales tienen siempre una presencia en el paisaje natural de la localidad estudiada, además de un vínculo estrecho con las referencias del miedo a los sismos (como se verá en el capítulo relativo a los miedos relacionados con las fuerzas naturales).

Colima, capital del estado, tiene una población de 129,958 habitantes⁶ según el censo de 2000. La ciudad de Colima dista 160 km de Guadalajara, la segunda ciudad en tamaño en el país, por lo que constituye también un polo de atracción migratorio importante en la región y es considerado el principal centro industrial y comercial en el occidente del México.⁷

Por cuanto al municipio de Cuauhtémoc, su población urbana está concentrada en tres asentamientos de acuerdo al mismo censo de 2000. Cuauhtémoc con 8,154 habitantes, Quesería con 8,130, y El Trapiche

6. Habría que considerar como espacio conurbado las localidades de Villa de Álvarez, Coquimatlán y Comala, y aun el mismo Cuauhtémoc, lo cual podría elevar en aproximadamente 110,000 habitantes la cifra mencionada.

7. Gutiérrez y Bolio (1982) afirman que la industrialización de Guadalajara ha limitado el desarrollo industrial de Colima.

con 2,842 habitantes. La población total en el municipio es de 26,771. Es decir, el 71% de la población reside en centros urbanos.

La mayor agroindustria del municipio es el procesamiento de la caña de azúcar. El ingenio azucarero se ubica en Quesería, población que se localiza a 9 km de Cuauhtémoc. El cultivo y procesamiento de la caña de azúcar es, sin duda, la actividad que genera mayor derrama económica en el municipio (Muench et al., 1992).

Cuadro 1. Población urbana y rural en el municipio de Cuauhtémoc, 1950-2000

<i>Año</i>	<i>Total</i>	<i>% crecimiento anual medio</i>	<i>Urbana</i>	<i>%</i>	<i>Rural</i>	<i>%</i>
1950	10,673		5,434	51	5,239	49
1960	13,513	2.38	6,258	46	7,255	54
1970	17,614	2.68	9,596	54	8,018	46
1980	22,697	2.56	13,552	54	11,322	46
1990	24,458	0.75	17,186	70	7,272	30
2000	26,771		19,126	71	7,645	29

Fuente: Censos de Población respectivos.⁸

En el cuadro 1 se puede apreciar la transformación de la economía del municipio con relación a la población económicamente activa en la segunda mitad del siglo xx. El predominio de la agricultura (85.3%) en la década de 1950 observa una clara disminución a medida que avanza el tiempo, al quedar reducido a un ligero indicador por encima de 30% en el año 2000. Contrariamente al sector secundario, su crecimiento es evidente aun cuando no alcanza la intensidad y la fuerza del sector terciario. El comercio y los servicios absorben cada vez más la mayor población ocupada.

8. Como puede observarse en la tabla, surgen ciertas dudas entre los datos de 1980 y 1990. De acuerdo con el INEGI, el censo de 1980 exageró las cifras de población, de aquí que la tasa de crecimiento anual promedio de la población de .75% entre un censo y otro aparezca, en primera instancia, como poco creíble para una trayectoria de altas tasas de natalidad en México.

A pesar de que el municipio de Cuauhtémoc no es de los más prósperos en el estado de Colima (comparado con los de la zona costera, o aquellos donde se cultivan hortalizas y frutas bajo riego) su dinámica económica mantuvo cierta oferta creciente de trabajo, además de participar en los mercados de la región costera colimense y la misma ciudad de Colima, en el sector servicios particularmente, y contar con la migración internacional a los Estados Unidos. Estas variadas opciones de trabajo permitieron que la economía regional y microrregional mantuvieran cierto estándar de vida que lo salva de la pobreza extrema a partir de la década de 1960, particularmente, y la mantienen con un nivel de vida por encima del promedio nacional (López, 1990: 42).

Efectivamente, durante la década de los sesenta, y en virtud de la expansión del área cultivada con la caña de azúcar, la oferta de trabajo se incrementó de manera notable. En ese sentido, a partir de la década de 1970, la caña de azúcar fue un recurso de trabajo de al menos seis meses al año, y para un buen número de familias se convirtió en la principal fuente de ingresos durante el año. La zafra duraba de diciembre a mayo. Eran meses de pleno empleo. Los ingresos de los jornaleros se incrementaron a 2.5 salarios mínimos a partir de entonces (Muench et al., 1992). La escasez de mano de obra implicó la generación de movimientos migratorios estacionales por parte de indígenas de los estados de Michoacán y Guerrero para atender la zafra.⁹

Por supuesto, hay que destacar que las tres localidades urbanas antes mencionadas no son las generadoras más importantes de los empleos en el sector servicios; en su mayor parte, la población trabajadora ocupada en este sector se emplea en la ciudad de Colima. Esta proporción de personas ocupadas, en uno y otro sector, son un buen indicador de la relativa "modernización" de la economía, toda vez que refleja el tipo de inserción de la mano de obra en sectores que requieren que ésta sea más calificada y con un nivel educativo superior al requerido en el sector primario.

En términos de los niveles educativos, de acuerdo con el censo de 2000 y a escala municipal, la proporción de mujeres es mayor que la de hombres en lo que se refiere al nivel medio superior (grado de bachi-

9. Para profundizar en el desarrollo socioeconómico de la localidad de Cuauhtémoc y el municipio de Cuauhtémoc, véase Luna, 2000.

llerato, normal básica o estudios técnicos o comerciales que impliquen la secundaria terminada). Las mujeres suman 1,549 contra 1,210 varones en condición de estudiantes. La proporción es contraria en el nivel de educación superior, ya que aquí los hombres son mayoría, con 723, contra 511 mujeres.

Cuadro 2. Población Económicamente Activa por sectores de actividad. Municipio de Cuauhtémoc, 1950-2000

<i>Años</i>	<i>Total</i>	<i>Primario</i>	<i>%</i>	<i>Secundario</i>	<i>%</i>	<i>Terciario</i>	<i>%</i>
1950	3,337	2,846	85.3	300	9.0	191	5.7
1960	4,194	3,133	74.7	495	11.8	566	13.5
1970	4,615	2,889	62.6	600	13.0	1,126	24.4
1980	6,219*	3,007	48.4	1,185	19.1	1,361	21.9
1990	6,872**	2,511	36.5	1,858	27.0	2,310	33.6
2000	9,061***	2,844	31.4	2,010	22.2	4,207	46.4

1980 INEGI, Diter Colima (Disco de Integración Territorial), cuadro1, Colima t.wks.

*No incluye otras 766 personas activas que no especificaron su actividad.

**Se refiere a la población ocupada. La población económicamente activa fue de 7,068 habitantes, se reportaron 196 desocupados, además de 193 no especificados en cuanto a su ocupación.

***Se refiere a la población ocupada.

Fuente: Censos de Población y Vivienda de los años respectivos.

La localidad. Modernización y cambio sociocultural

La población de Cuauhtémoc, objeto de estudio en este trabajo, funge como cabecera municipal del municipio homónimo. Dista de la ciudad de Colima apenas 15 km. Ambos centros están convenientemente unidos por un transporte público que cruza el poblado de Cuauhtémoc cada 10 minutos en horas pico. Más de un millar de personas van y vienen diariamente de Cuauhtémoc a Colima. Cuauhtémoc cuenta además con una docena de taxis que ofrecen servicio colectivo entre ambos centros. Es decir, el intercambio entre ambas poblaciones es prácticamente de conurbación. Este proceso de intercambio entre ambas ciudades es cada vez más acelerado a partir de que Cuauhtémoc se ha convertido en una alternativa habitacional barata, tanto para

la mano de obra asalariada que acude a trabajar cotidianamente a Colima, como para sectores acomodados de esa ciudad quienes, para evitar el clima caluroso y húmedo de Colima, adquieren propiedades en Cuauhtémoc, porque esta localidad cuenta con un clima templado, para radicar de manera permanente o estacional, o bien para los fines de semana. Cuenta con dos carreteras que comunican a la ciudad de Colima, la vieja carretera nacional y un entronque con la nueva carretera que se desprende de la de cuota que comunica Colima-Guadalajara.

En el presente estudio de caso, se procede como sugiere Tilly (1984: 28-29): observar los vínculos de cualquier unidad de análisis en sus múltiples interacciones, las cuales pueden ser analizadas como categorías y dimensiones de pequeña escala de la gente en su vida cotidiana, a la vez que deben ser enlazadas con contextos mayores que envuelven esta realidad.

En términos prácticos, es necesario delimitar las redes y fronteras en el tiempo, el espacio y la interacción social. Todos estos elementos son históricamente flexibles y nunca positivamente definidos (De La Peña, 1980: 39; Tilly, 1984: 21-26).

Cualquiera que haya pasado por la localidad de Cuauhtémoc, localizada apenas a 15 km de Colima, observará un pueblo de clima privilegiado, con amplias y pavimentadas calles que confluyen en el tradicional jardín central y que son transitadas simultáneamente, y sin problema alguno, lo mismo por caballos que por modernas camionetas de origen nacional o extranjero. Encontrará, a primera vista, en los sombreros de jinetes y conductores quizás el único punto de conjunción entre lo que podría remitir a un pasado rural y otro urbano que, lejos de estar distanciados, parecen estar comulgando cotidianamente.

La oferta de servicios educativos, medios y superiores, se ha incrementado notablemente, y ha abierto oportunidades a la población joven. La localidad cuenta actualmente con las mismas dos primarias que existían desde 1880 (véase Luna, 2000), aunque de mayor tamaño cada una, por supuesto; dos secundarias (la primera secundaria se estableció en 1952), y tres bachilleratos que se establecieron en la década de 1980. Dos de estos bachilleratos son parte de la "descentralización" de los servicios de educación media superior de la Universidad de Colima, el tercero es un bachillerato que ofrece carreras técnicas cortas de tres años. Hay además dos academias técnicas de estudios secretariales

y de contaduría. La población mayor de seis años que no sabe leer y escribir suma 499 habitantes (8.4%). La población que habla una lengua indígena además del español asciende a 30 habitantes, inmigrantes indígenas de los estados de Guerrero y Michoacán que desde finales de los años 1970 son contratados como jornaleros estacionales para trabajar en la zafra de la caña de azúcar, algunos de los cuales optan por quedarse a radicar en el poblado.

Como se puede apreciar en el cuadro 3, la población con instrucción secundaria y estudios técnicos o comerciales en la localidad alcanza los 1,031 habitantes para el año 2000. La población con instrucción media superior, los 911; y la población con niveles de estudios superiores ligeramente rebasa el medio millar. Estos datos reflejan la expansión de una clase media que empezó a hacer acto de presencia hacia la década de 1960. Todavía en esa década los profesionistas no alcanzaban la decena en la población (Luna, 2000).

Cuadro 3. Características educativas de la población con 15 años y más en la localidad de Cuauhtémoc, Colima, 2000

	Total *
Población total	8,154
Población de 15 años alfabeta	4,965
Población de 15 años y más sin instrucción	395
Población de 15 años y más con instrucción posprimaria	2,955
Población de 15 años y más con instrucción secundaria o estudios técnicos o comerciales	1,031
Población de 15 años y más con instrucción media superior o superior	1,561
Población de 18 años y más con instrucción media superior	911
Población de 18 años y más sin instrucción media superior	3,396
Población de 18 años y más con instrucción superior	503

Fuente: Scince (Sistema para la Consulta de Información Censal) 2000, Colima.

Esta modernización en los niveles educativos ofrece un indicador de la movilidad social y la ampliación de los estratos sociales medios en el espectro social: el paso de una economía basada en la agricultura tradicional a una economía basada en los servicios. Como se verá en el análisis de los inductores del miedo (en los siguientes capítulos), estas

capas medias, integradas básicamente por jóvenes, ofrecen la complejidad y fragmentación sociocultural de la cultura local.

En el sector primario, trabajando como jornalero o peón, según el censo de 2000, se registraron 539 personas; en el sector secundario, 616; y en el terciario, 1618. Es decir, aproximadamente 60% trabaja en el sector servicios. La mayor parte de esta población que labora en los servicios acude a la ciudad de Colima. Esta cercanía y estrechamiento de vínculos diversos ha generado un espectro social con mixtura rural y urbana en la población de Cuauhtémoc.

La población con derechohabencia a los servicios de salud pública alcanza la cifra de 4,269 habitantes (apenas 52% de la población total). La mayoría de dicha población está afiliada al sistema de seguro social ofrecido por el IMSS (Instituto Mexicano del Seguro Social), el cual tiene una hospital que ofrece los servicios básicos y de emergencia en la población, además de otro hospital de la Secretaría de Salud que ofrece servicios de emergencia a un precio muy bajo, pero con atención de baja calidad. En la localidad hay alrededor de 20 médicos, de los cuales no todos ejercen su profesión, y cuando lo hacen, es de manera complementaria a otros negocios propios o empleos.

En la cultura local hay un claro e inmediato nexo entre la introducción de nuevas tecnologías domésticas y públicas, con las transformaciones de la cultura emocional del miedo. Por ejemplo, la introducción de la luz eléctrica intradomiciliaria así como el alumbrado público tienen una relación directa con la frecuencia de encuentros desagradables que en la cultura local han generado miedo. Pero también tienen relación de manera indirecta con el proceso global de la cultura y su transformación socioeconómica, en particular a través de la educación pública y los que acceden a estudios universitarios, a la difusión y masificación de los medios de comunicación, como la televisión, los diversos géneros de revistas y la expansión de la red carretera que ha posibilitado el mayor intercambio entre distintos actores y con diversos espacios geográfico-culturales, amén de la expansión y proliferación de servicios de diversa índole.

Sin embargo, modernidad no significa desarrollo: el cambio social aparece contradictorio y discontinuo, ya que si bien la población en general dispone de mayores servicios, hay sectores sociales que viven en la pobreza, aun cuando no extrema. Por otra parte, la tradición y la resistencia hacen que la dirección del cambio sociocultural no sea un

camino fácil y directo, implica un proceso largo de cambio generacional y de conflictos culturales que presentan una realidad más compleja, discontinua y heterogénea.

La imagen de la localidad es la de un mundo que parece negarse a ser una cosa u otra, que quiere ser las dos al mismo tiempo y, por añadidura, en una convivencia que podría parecer idílica si se logra observar que transeúntes de pie, de a caballo e incluso los motorizados de las más diversas edades se saludan a señas, o bien se detienen a platicar a mitad de la calle, como si —ajenos al crecimiento poblacional, al aeropuerto nacional inaugurado en 1998, a la telefonía automática que a partir de 2002 enlaza localmente con la ciudad de Colima, a los sistemas de cable televisivo intradomiciliario, y a otras muchas ventajas y comodidades de la vida moderna— siguieran siendo una pequeña población donde todo el mundo se conoce y tiene que ver con todos.

Hoy día, si hacemos una revisión ocular y la consecuente averiguación estimativa, Cuauhtémoc cuenta con los siguientes establecimientos comerciales y de servicios: 40 misceláneas, 35 productores de crema, queso y panela, 15 tiendas de ropa y calzado y artículos para regalos, 15 cenadurías, 10 papelerías, 5 restaurantes y cinco peluquerías, 8 carnicerías, 6 expendios de pollo lavado, 2 tiendas de venta de alimentos para animales, 6 puestos de jugos y licuados. Al menos cinco establecimientos en los siguientes rubros: talleres mecánicos, vinaterías, mueblerías, farmacias alopáticas, salones de belleza, frutas y legumbres. Al menos tres de los siguientes: panadería, herrería, distribución de películas, tortillerías, huaracherías, sastrerías, ferreterías, paletterías, bares y farmacias veterinarias. Dos establecimientos de los siguientes: estudios de fotografía, cibercafés, talleres de reparación de llantas, refaccionarias de automóviles, farmacias homeopáticas, dulcerías. Uno en los siguientes giros: balneario, centro de yerbas medicinales, pescadería, reparación de máquinas de oficina, molino y preparación de alimentos para ganado, jarcería, venta de artículos de plástico, billar, carpintería.

En cuanto a los servicios relacionados más directamente con la infraestructura del transporte y la comunicación: una gasolinera, un aeropuerto nacional ubicado a 4 km de distancia y que atiende a toda la región central y norte de la entidad y sus alrededores, una oficina de telégrafos y una sucursal bancaria.

El auge de la economía de la localidad, a partir de la segunda mitad de la década de 1960, dio por resultado la aparición de una clase media

ya con cierta magnitud en términos numéricos, como proceso acompañado por la expansión de los servicios educativos y nuevos patrones de consumo y estilos de vida. Por ejemplo, implicó una mayor demanda de servicios diversos, mayor consumo de artefactos modernos adquiridos en un mercado cada vez mejor comunicado por el incremento y mejoramiento en la infraestructura y los medios de transporte público y privado; a partir de esos años, aunque de manera lenta, ha sido notoria la expansión de los medios de comunicación, en particular la radio y televisión. Hasta 1962 había solo dos familias que poseían un aparato de televisión. De acuerdo con el censo de 2000, de las viviendas particulares 94% dispone de al menos un televisor y 86% de radio o radiograbadora. Otro de los indicadores que ofrecen una idea de la calidad de vida, además de las bajas tasas de desempleo que se observaron en el cuadro anterior, es el número de viviendas propias pagadas, las cuales suman 1,373 de un total de 1,926 viviendas particulares, además de otras 128 viviendas que están en proceso de pago. Es decir, el índice de casas propias está sobre 80% de las viviendas. Las viviendas con drenaje, agua entubada y energía eléctrica alcanzan la cifra de 1,824. El promedio de ocupantes por vivienda es de 3.99 y el índice de ocupantes por cuarto es de 1.41. El total de hogares es de 1,977 lo cual refleja un índice de poco hacinamiento. Los hogares con jefatura femenina alcanzan los 340.

Cuadro 4. Disponibilidad de aparatos electrodomésticos en la localidad de Cuauhtémoc, 2000

<i>Tipo de aparato</i>	<i>Números absolutos</i>	<i>% respecto de las 1,926 viviendas particulares habitadas</i>
Radio o radiograbadora	1,652	86
Televisión	1,802	94
Videocasetera	779	40
Licuada	1,753	91
Refrigerador	1,620	84
Teléfono	684	36
Calentador de agua (<i>boiler</i>)	671	35
Automóvil o camioneta	744	39
Computadora	174	9

Fuente: Scince (Sistema de Información del Censo de Población), 2000, Colima.

La continuidad y contrastes entre lo rural y lo urbano se alimentan de la diversidad de actividades que desarrollan sus pobladores, tanto los presentes como los ausentes. Hoy día en un buen número de familias ocurre que, por ejemplo, mientras un miembro está ausente —en EU o en la ciudad de México—, otro regresa de su trabajo administrativo y formal en Colima, y otro más retorna de estar laborando en la caña o la milpa, o bien de atender la ordeña de las vacas.

La secularización del orden social y la cultura local es un reflejo de la modernidad social. Este proceso es bastante tangible en la mentalidad de la comunidad y puede ser demarcado casi por generaciones. La relación entre las nuevas generaciones con la religión católica está marcada por ese “desapego” hacia las prácticas religiosas. Otras esferas de la vida social han sufrido igualmente este proceso de secularización que está vinculado al proceso de modernización y cambio económico, social y cultural.

Dichas transformaciones se observan en la manera en que estas nuevas generaciones perciben distintos aspectos que atañen a toda la colectividad y que no son precisamente cambios de carácter ideológico, o no únicamente, sino que involucran cambios en el sistema emocional.

Cuando la gente de mayor edad de la localidad se refiere a los tiempos actuales, hace mención de las comodidades y de la facilidad para ganarse el pan cotidiano. Las nuevas generaciones son más afines al hedonismo y al placer. Los procesos de secularización en Cuauhtémoc no han estado acompañados de la penetración de una lógica propiamente racionalista o utilitarista. Nuevos arreglos sociales han surgido, algunos desde la década de 1970. Por ejemplo, la disminución de la jornada laboral en el trabajo agrícola, que ahora es de 7:00 a 13:00 hrs., cuando la generación de la gente de mayor edad tenía jornadas de “sale sol a mete sol”. Estos mismos jornaleros son llevados por los patrones en camionetas a sus lugares de trabajo y regresados de la misma manera. La comodidad de la luz eléctrica y el gas ha aligerado muchas de las actividades cotidianas en la vida doméstica. El acceso a una gran cantidad de productos de consumo cotidiano que están hoy día a la vuelta de la esquina. La leche ya no es un bien prohibitivo en su consumo diario. La carne está al alcance de todos y puede ser un alimento común. Si muchos de ellos pasaban años sin ir a la ciudad de Colima todavía en la década de 1950, ahora es algo sencillo y econó-

mico. Antes era un evento importante, hoy día van y vienen a la hora que se les antoje y con el menor pretexto. Lejos está de ser un evento extraordinario y significativo como antes lo era. Esta serie de factores de la cotidianidad participan también como referentes de significación de una generación a otra.

Desde otra perspectiva, la modernización tiene que ver con la liberalización de los viejos miedos vinculados a referentes de un orden social más cargado de sacralidad y ritualidad; mientras que hoy día, la secularización involucra una mayor libertad y superación de muchos de esos viejos miedos. Ocurre, sin duda, que se crean nuevos miedos, que habría que ver qué tan interiorizados logran ser, comparados con los miedos de la generación tradicional que fueron tan observables y presentes en su vida cotidiana en otras épocas.

III. El diablo: aliado del bien y las mujeres

En este capítulo se analiza una de las fuentes del miedo que se vive de manera más intensa, el miedo que cae en los niveles del terror o pavor experimentado frente a la apariciones del diablo.

Claramente, el diablo es una figura mítica vinculada a la cosmovisión religiosa que traspasa fronteras locales, regionales y nacionales, se le encuentra en diversas corporeidades en una gran cantidad de culturas y religiones a través de la historia. Como se le conoce y se le ha conocido en el mundo occidental ha sido a través del cristianismo. En México y en los países de habla castellana, tiene su origen en la introducción que hicieron los españoles de la religión católica desde la época de la Conquista. Como se verá, el diablo traído por los colonizadores representa y significa el mal, el mundo terrible del fuego eterno, el submundo sin salida de los pecadores merecidamente condenados.

No obstante, el mal que incorpora y representa es diferente y ha variado históricamente en las distintas religiones y épocas, tal como lo ha hecho en la población estudiada aquí y en el catolicismo, que es su religión predominante. Nuevamente, se puede observar la constitución de al menos dos generaciones culturalmente identificables: la de los nacidos hasta la década de 1950 y la generación posterior. Como se vio en el capítulo primero, el parteaguas tiene una clara relación con el cambio económico y con el proceso de urbanización, el acceso cada vez mayor a la educación media y superior, la expansión de las comunicaciones y la emergencia de la heterogénea clase media, que para los fines de esta investigación se vinculan con la presencia e influencia que deriva de jóvenes formados en la educación superior, con transformaciones en estilos de vida y la aparición de nuevos significados en la vida social.

Efectivamente, el cambio en términos de las generaciones y de los referentes culturales que les son propios o característicos a cada una de éstas, tiene relación con el tránsito de lo rural a lo urbano en la mentalidad de estas generaciones. Estos referentes culturales se irán viendo aquí con relación a la simbolización y función del diablo, respecto del miedo al dinero y a la modernidad, de figuras tales como el catrín y del charro montado a caballo que atraviesa por las noches las calles del poblado.

Se verá cómo el diablo ha adquirido en esta localidad diversas formas, y cómo estas formas representan diversas vías de expresión y manifestación en torno a sus creencias acerca del bien y del mal. El diablo simboliza el castigo más temible para aquellos que transgreden las normas morales y el orden social. La presencia del diablo, o más bien dicho, la apariencia y corporeidad diversa de los diablos que han sido vistos, así como de su distinta simbología y concepción, está estrechamente relacionada con las transformaciones de la sociedad que han afectado las formas de interpretación y de representación, de simbolización y objetivación del mal y el pecado.

Estas diversas representaciones constituyen un elemento clave que se incorpora a la cultura local a partir de cambiantes discursos en cuanto a su creencia y alcance como habitante del submundo, personaje autónomo a la voluntad humana, o bien, como un concepto interiorizado del mal, inherente a la condición humana.

En primer lugar se analiza el mito y el concepto del diablo. Enseguida, se pasa a ver el discurso oficial del diablo ofrecido por la religión católica, predominante en el poblado, y sus variantes históricas. Por otra parte, se hace un somero recuento del terrible diablo existente en la Europa medieval y renacentista, para comparar la bondadosa e inocua maldad del diablo campesino en Cuauhtémoc. No obstante su imagen "bonachona", comparada con la imagen europea, su presencia es la experiencia más terrible que puede experimentar un habitante de esta localidad.

Pero este miedo, como se verá, varía con relación a las categorías aquí analizadas: género, edad y clase social atravesadas por el nivel educativo, y un cambiante discurso religioso que se comparte y comparte con una multiplicidad de interpretaciones heterogéneas de diverso origen, lo que da por resultado un espectro de significados disímiles en distintos sectores sociales, desde aquellos que piensan que el diablo

pertenece al imaginario popular propio de sus ancestros, hasta aquellos que aún creen en la existencia del rojinegro verdugo del submundo que todavía deambula entre los seres humanos.

El mito del diablo y el cambiante discurso religioso sobre el diablo

El diablo es una de las figuras míticas bíblicas, y tanto en su origen como en su desarrollo no puede ser disociado del lenguaje religioso cristiano. No obstante, como veremos, el discurso religioso respecto al diablo ha variado universalmente, y así ha ocurrido también en Cuauhtémoc. Analizando los cambios en la mentalidad cosmológica de la cultura local, se puede trazar un esquema de las diversas interpretaciones que explican los cambios en la concepción del diablo a través de las generaciones. Desde la concepción del diablo como ente individual que lleva una vida independiente del individuo, que tiene su propio reino físico, el infierno, cuyo origen es el de un hermoso ángel que fue expulsado del cielo por su soberbia, y que a partir de entonces se le conoce como Satán, Luzbel, Demonio o el más usual: diablo.

Hay varias concepciones acerca de lo que es un mito. La antropología fue, sin duda, la primera disciplina científica en abocarse a su análisis. Hoy día, filósofos, lingüistas, sociólogos y psicoanalistas se han preocupado del análisis de los mitos desde su propia perspectiva disciplinaria.

Eliade (1991) considera que los mitos son reales, por contraposición a su mundo plagado de fantasmagoría e irrealidad. La mayor parte del pensamiento no es lógico, sino analógico, metafórico y simbólico, como lo plantea Levi-Strauss (Burton, 1995: 53). El mito es la naturaleza simbólica de la verdad de la existencia humana. La capacidad del mito tiene un enorme valor porque trasciende lo consciente. Los mitos son producto del inconsciente, afinados y modificados por el consciente. Balandier (1989: 17) señala que el mito constituye una razón, un procedimiento que permite poner orden e inteligibilidad al universo a través de "relatos", el cual se inscribe dentro de la tradición y varía con la migración del relato a otros lugares.

El mito presenta una visión del mundo, proporciona sentido de la existencia, así como justificaciones morales; en cierta forma, lo mismo hace el discurso religioso católico. Si bien el discurso científico no ofrece en sí mismo un sentido de la vida, en tanto pretende explicar

o comprender la naturaleza del mundo, abre la posibilidad para que nuevos discursos distintos a los tradicionales emerjan en la subjetividad de sectores sociales emergentes en un mundo cambiante.

Si el mito en general remite a un pasado lejano, el mito del diablo tiene que ver con el origen del mundo y el universo según la concepción judeocristiana. Ahora bien, a diferencia de otras perspectivas religiosas politeístas donde unos dioses son buenos y otros malos (como el hinduismo) o donde algunos dioses contienen en sí mismos el clarooscuro de la ambigüedad, o de otras tradiciones religiosas monoteístas que concentran el bien y el mal en una misma persona, en el cristianismo, como bien lo señala Burton (1995: 57), Dios es uno, omnipotente y enteramente bueno; el mal en el cristianismo no tiene existencia ontológica: "éste ha sido la costura peor cosida de la teología cristiana, el punto contra el que han golpeado con fuerza generaciones de ateos, ya que si Dios existe y es omnipotente y enteramente bueno ¿cómo puede permitir el mal? y además ¿por qué tanto mal?"

No quisiera adentrarme en la discusión planteada más que para señalar brevemente que el diablo aparece como un ser secundario pero fundamental en la concepción católica, y que el diablo opera como un contra-principio de Dios: sin él la misión salvadora de Cristo pierde sentido, y ha estado activo en el mundo desde el origen mismo del cristianismo.

Burton (1995) se ocupa de la historia del concepto del diablo y subraya a través de su trabajo que definir al diablo no es tarea fácil, es como definir el arte. Pero al margen de la definición, lo que es más interesante en su opinión es la significación del diablo. El diablo es y ha sido universalmente la personificación del mal. Al nivel inconsciente el diablo es la maldad abstracta, pero ésta adquiere un ropaje sociológico e histórico relacionado de modo directo con las experiencias del mal de los sujetos. En otros términos, el diablo es "la tradición o las tradiciones de las percepciones de esa personificación" (Burton, 1995: 46), definición que se comparte enteramente en este análisis.

Uno de los orígenes del diablo, al menos para la cultura occidental, se encuentra en la mitología tradicional de la antigüedad israelita, donde los demonios eran seres actuantes en el ámbito material pero no en el moral. La corte celestial estaba integrada por Yahvé acompañado por seres cuasi-divinos llamados *hijos de Dios* (López, 1992: 9). Estos seres se mezclaban con los seres humanos en la tierra e intervenían en

la definición de sus asuntos cotidianos y en situaciones de guerra. Satán sería uno de estos hijos de Dios que vive en la corte celestial y que tiene la función de "recorrer la tierra y enterarse de las malas acciones de los hombres para enterar sobre ellas a Yahvé. Aparece como un fiscal de la creación"... De aquí uno de los significados que este personaje ha tenido en la historia: "*el adversario* porque actúa contra los intereses del hombre". En otros textos de la tradición bíblica, "aparece como el enemigo de Israel". La palabra *daimón* que proviene del griego, significaba originalmente una potencia sobrehumana que podía ser negativa o positiva (López, 1992: 10).

Lo que parece claro es que antes del exilio (entre el año 500 y 300 a. de C.) no existió mención específica de Satán. Es después del año 300 a. de C. que florece la discusión sobre la caída de los ángeles y su pecado. Uno de los textos judíos apócrifos más conocidos y de mayor influencia en el Nuevo Testamento es el llamado *Henoc Etiope*. "Ahí aparecen ya los tres grupos de poderes demoníacos que encontramos en el Nuevo Testamento: Satán, sus ángeles y los malos espíritus" (López, 1992: 12). Pero este texto ha trascendido más allá, estas ideas de Satán y sus huestes dominaron y fueron la tradición en la enseñanza religiosa de chicos y adultos dentro de la Iglesia católica (López, 1992: 17).¹⁰ Este discurso de la Iglesia católica fue luego transformado a partir del Concilio Vaticano II.

En el Nuevo Testamento, a Satán y los demonios se les encuentra con varios nombres y significados, según menciona López (1992: 12-13): "Beelzebub", "Belial", "señor de este mundo". Se le considera el responsable de "sembrar el mal en el campo de Dios", es capaz de "provocar las posesiones diabólicas, la enfermedad y la muerte". Provoca "la ira, la soberbia, la maledicencia, toda forma de concupiscencia, y son su modo de arrastrar a los hombres a la perdición". Es por antonomasia, el tentador. En suma, se presenta como un rey del submundo, que gobierna la Tierra y es enemigo de Dios.

Para Burton (1995: 223) la figura diabólica bíblica cristiana y más específicamente la del Nuevo Testamento incorpora, sintetizando, los conceptos helenísticos y judíos acerca del diablo.

10. Yo mismo fui formado en esta concepción por parte de las instructoras del catecismo en mi infancia, durante la preparación para la "primera comunión".

Al interior mismo de la Iglesia católica la enseñanza oficial se da a través de dos procedimientos: a) el Magisterio Extraordinario del Papa y los Concilios, cuyos planteamientos definen los dogmas de fe en los cuales todo católico debe creer; y b) el Magisterio Ordinario del Papa y los Obispos, referidos a exhortaciones pastorales, homilias, catequesis, cartas, etc. (García, 1992: 84). Entre ambos, la postura respecto de la naturaleza del diablo, su existencia, concepción y estatus es ambigua, si no es que diferente.

El Magisterio Ordinario aceptó la predicación de la existencia del diablo como ser en sí, y "es un hecho indiscutible que la Iglesia Católica, a lo largo de toda su historia, ha hecho de la existencia y la actuación de Satán objetos de su predicación de la fe..." De facto, no fue sino después del Concilio Vaticano II que se erradicó del ritual bautismal la práctica de convocar a Satán a salir de los cuerpos de los bebés en bautizo (García, 1992: 87). El efecto lógico de este ritual, así como los sermones, no puede hacerse a un lado en la conformación de la cultura popular católica.

El Magisterio Extraordinario no acepta la existencia del demonio como un ser en sí, independiente y diverso del hombre, por lo cual no es un dogma de fe de la Iglesia católica. Un problema crucial para aceptarlo como un ser en sí implicaría reconocerle dotes al menos de semi-Dios, lo cual significaría restar fuerza a la figura de Dios como creador y fuente de todo lo existente, además de aceptar que Dios creó el mal. Dilemas éstos que, como ya se planteó, no podrán resolverse satisfactoriamente jamás. Para Manzano (1992a: 74) si bien Satán no es un dogma de fe, el infierno sí lo es. Lo cual, nuevamente, pone en la palestra las contradicciones de los planteamientos de la Iglesia católica en torno al diablo.

Así, sobre el tema del diablo se han escrito discursos trascendentes y respetables, y de hecho, ni su presencia ni la iconografía demoníaca, ni la imaginería que lo acompañan tienen un carácter exclusivamente popular, han sido más bien las élites eclesiásticas e intelectuales de la cultura occidental quienes han contribuido y quizás mucho más que el pueblo campesino, a la reificación y expansión del mito diabólico originario y bíblico. De hecho, la expansión de la importancia del diablo y, por supuesto, del miedo al diablo, es en términos históricos relativamente reciente, justo a partir del renacimiento. Delumeau (1989) da cuenta de su difusión en las sociedades de Europa occidental a través

del análisis de la iconografía, los textos bíblicos y religiosos, las predicciones o sermones, el teatro, la poesía y la literatura demonológica desde el siglo xi al siglo xvii, en particular a partir del siglo xiv cuando "la emergencia de la modernidad en nuestra Europa Occidental tuvo lugar acompañada de un increíble miedo al diablo". Un sentimiento de debilidad, dice Delumeau (1989: 361), acompaña la nueva conciencia de sí, la emergencia del individuo en la élite europea corre paralela a la expansión de ese terror, en cuya difusión tuvo un papel preponderante la invención de la imprenta.

En la Europa descrita por Delumeau, que coincide con la conquista de América, el discurso es literalmente un texto que justificaba las acciones de conquista y la barbarie a partir de la lucha contra el demonio:

Así, poblaciones enteras vieron transformar su religión en idolatría, en superstición asesina (por los sacrificios humanos) y sus dioses en demonios [...] Con el diablo europeo, los misioneros transportaron a América su infierno en llamas, donde situaron sin vacilar a todos los indios que habían vivido antes de la llegada del cristianismo (Delumeau, 1989: 398).

La conquista y la barbarie de los conquistadores se justificaron con el discurso de la conversión de los no creyentes. No obstante, el adoctrinamiento y el cuerpo doctrinario católico adquirieron distintos matices a lo largo y ancho del México colonial, imbuido en un proceso de constante transformación todavía en el México moderno. En la población en estudio que, como ya se señaló, se consolida en la segunda mitad del siglo xix, integrada por campesinos mestizos inmigrantes de localidades de la región y de otras zonas del país, la religión católica sentará sus reales pero atravesada siempre por un tamiz que adquirirá ciertas formas particulares.

Los diablos que se ven y oyen

Ahora bien, en el análisis de la información se observa la "presencia" de dos diablos claramente diferenciables en múltiples aspectos.

Así, en el sentido puramente fenomenológico, por hacer referencia estricta a los sentidos a través de los cuales se percibe el diablo,

podemos hablar de dos tipos de "presencias" diabólicas: la primera es a través del sentido del oído, es el diablo que transita con cierta regularidad o rutina, que en ciertas épocas llegó a ser casi cotidiana, y casi siempre o de modo relativamente fijo deambulaba por un circuito más o menos específico del poblado y siempre de noche. El otro diablo es concretamente la visión o aparición del diablo. Lo único que los une es, por supuesto, el miedo que producen y su propio *ethos*, es decir, ambos son el diablo.

Pero también es interesante señalar que la "presencia" de ambas formas es sentida por los animales domésticos: en ambas situaciones los animales se alborotan a su paso, las gallinas se despiertan y cacarean, los perros ladran y aúllan. En algunas ocasiones el alboroto de los animales anuncia su presencia, en otras la corrobora.

Existe la creencia de que los animales tienen sentidos más desarrollados que los humanos para captar fenómenos extraños, quizás porque la mayor parte de estas experiencias ocurren de noche, que es precisamente cuando nuestra visión disminuye y la conciencia de la propia vulnerabilidad aumenta. Pero incluso de día parecería que los animales perciben mejor, ven más que los humanos y quizás temen a las mismas cosas, las mismas terribles y malignas presencias. Ese es también el único efecto del diablo en relación con la naturaleza, nunca ha destruido cosechas, ni transformado a estos animales en formas variadas o monstruosas. El es el animal cuando se presenta de ese modo, y se desvanece a sí mismo. Podrá reaparecer en esa forma, pero no perdura en ella.

No queda duda de que el diablo es la encarnación del mal y se evidencia en las narrativas de los entrevistados, que lo asocian con cosas terribles: el fuego, la noche, la oscuridad plena, el engaño, el pecado, el mal, el deseo prohibido, la desobediencia. Una de las consecuencias más inmediatas de verlo es la vulnerabilidad plena, la impotencia y la paralización total.

El diablo causa terror e incluso pavor por sus poderes sobrenaturales, los cuales son descritos por Burton (1989: 256) como fuerzas y capacidades ya adjudicadas al diablo en los tiempos del nuevo testamento:

Las características principales del diablo en el tiempo de nuevo testamento eran éstas: 1) era la personificación del mal; 2) causaba daño físico a las personas, atacándolas corporalmente y poseyéndolas; 3) ponía a prueba a las personas, tentán-

dolas a pecar con objeto de destruirlas o reclutarlas para su lucha contra el Señor; 4) acusaba y castigaba a los pecadores; 5) era el jefe de una hueste de espíritus malos, ángeles caídos o demonios; 6) había asimilado la mayor parte de las cualidades malas de antiguos espíritus de la naturaleza o fantasmas destructivos; 7) era el gobernante de este mundo de materia y cuerpos hasta la llegada del reino del señor; 8) hasta ese tiempo final estaría en guerra constante contra el buen señor; 9) sería vencido por el buen Señor al fin del mundo. El concepto del diablo había asumido sus perfiles básicos.

Aun cuando en el imaginario de la cultura local el diablo tenía casi todos aquellos poderes antes descritos, su potencial ha ido perdiendo fuerza a medida que la modernidad avanza en la cultura local. No obstante, es un diablo mucho menos terrible, si comparamos sus acciones con las acciones del diablo descritas por Delumeau (1989: 382-382) en la Europa occidental a finales del medioevo y principios del periodo moderno, y quizás con las que comúnmente se refieren en las películas de terror.

Permítaseme hacer una lista de las acciones terribles del diablo entre el fin del medioevo e inicios de la época moderna que describe Delumeau (1989: 382-388) a fin de que la visión del diablo de Cuauhtémoc aparezca, en cierta forma, con toda su bondad:

a) destruye cosechas; b) hace que nazcan animales raros; c) eleva la dignidad y el intelecto de algunas personas, también las degrada; d) vuelve a los viejos jóvenes y a los jóvenes viejos; modifica las edades; e) conoce el futuro; f) posee el cuerpo de los muertos que han sido enterrados en tierras no sagradas; g) mata; h) castra a los hombres o les causa decepción en el sentido sexual; i) les hace mal a los niños; j) cambia las sensaciones de la gente; k) tiene intermediarios, esto es actúa especialmente por medio de las brujas.

El diablo de Cuauhtémoc pone poco énfasis o esfuerzo en convencer; de hecho, ningún esfuerzo. No, éste es un diablo que lejos de mostrar los encantos que invitan y promueven las malas acciones, se muestra como su pavorosa consecuencia: pasa de noche, transita recordando simplemente su existencia; cuando se aparece, asusta al potencial pecador o al que cometió un pecado y lo lleva al arrepentimiento, se muestra antes o inmediatamente después de que el pecador consume el acto.

En el primer caso castiga el pensamiento, la intención. No es un diablo que invite al mal, más bien lo previene. Incluso cuando se mues-

tra como mujer bonita y seductora, lo hace un instante y lo hace de modo tan poco convincente que de inmediato los hombres se dan cuenta "que es cosa mala", tienta al pecado, quizás sí, pero no persiste en la tentación; gracias al miedo y al susto que genera, su función es positiva ya que corrige los deseos indebidos, y vuelve a los actores al bien y al camino correcto.

En este sentido, aparece la dualidad del diablo mismo: es quizás el mejor aliado del bien, de ahí que en ocasiones las mujeres lo han convocado cuando le dicen al marido: "ojalá se te aparezca en la figura de la que andas pensando", o como ocurre cuando una madre intenta corregir la desobediencia de su hijo y corregir sus malos pasos cuando formula la maldición de que el diablo se le va aparecer.

En ocasiones, cuando se hace presente vestido de catrín, de foráneo elegante, invita, llama literalmente a los sujetos con la mano pero ¿a dónde? Realmente no se sabe. ¿Es el diablo objetivado de catrín el temor subconsciente al dinero? En todo caso, es un diablo simple, su "ven" carece de seducción alguna. El diablo de Cuauhtémoc no es precisamente alguien astuto y tramposo. Una invitación de ese tipo sólo puede producir la huida que en ocasiones es incluso despavorida.

Tiene ciertamente el don de la "metamorfosis", se presenta en diversas formas, pero su presencia no pretende inducir al mal, es el juez precautorio que le dice "si no te enmiendas yo te juzgaré". Es una consecuencia de las acciones de los sujetos que rompieron ciertas normas sociales: al hacer acto de presencia, el diablo los convoca a rectificar sus malos pasos.

El diablo no usa a los sujetos como intermediarios de su propia voluntad. Está lejos de la terrible experiencia de la película de *El Exorcista* o *Demian*. No es un diablo "diabólico" en el sentido más textual o coloquial de la palabra. Es decir, no es diablo activo, no ha poseído a nadie. No se incorpora en los seres humanos, no los posee en el sentido físico o moral. No los hace hablar, actuar o emprender ninguna acción que el diablo particularmente desee y que sea presumiblemente "diabólica". A lo más que llega el diablo en la localidad que emerge propiamente del interior de alguna persona, es cuando ese alguien pierde el control a través de un enojo intenso y rompe o amenaza con transgredir los límites deseables.

A lo largo de la historia del poblado, la presencia del diablo no parece haber obedecido o generado ninguna práctica por parte de especialistas, sean éstos chamanes o brujos, sacerdotes de la iglesia, etcétera.

El antes y el después del diablo. El transitar de lo rural a lo urbano

En Cuauhtémoc el concepto del diablo ha pasado por distintas etapas de significación y simbolización. Quizás casi invariablemente la palabra "mito", tanto como la palabra "diablo", está asociada con términos ideológicos tales como "supersticiones", "fenómenos sobrenaturales imaginarios", "tradición" y "cultura popular", y quizás así lo sea para la mayoría de la población sobre todo si asumimos que las mentes laicas, urbanas y modernas ya no creen mucho en la existencia y trascendencia del diablo y asocian su imagen con la ignorancia fantasiosa del pueblo, equiparable sólo tal vez a la inocencia e imaginación infantil. De hecho, en las narrativas de las personas entrevistadas se refleja este juicio: tanto los jóvenes como las personas de mayor edad coinciden en que el diablo se aparecía con mayor frecuencia antes, y poco actualmente. Sin embargo, si bien el diablo ha disminuido su frecuencia de sus apariciones, no por ello ha desaparecido del todo.

En las últimas dos décadas, no hay ya un "cuerpo ideológico" homogéneo, un discurso religioso que desde el poder económico y desde el poder hierocrático, sustente, nombre, evoque y use la figura del diablo. Este ser imaginario en Cuauhtémoc se vive más como una tradición de la narrativa popular, la cual es parte del imaginario religioso que está ligado a una cosmovisión sobre fuerzas sobrenaturales. De hecho, el diablo es conceptualizado y descrito como parte de una leyenda, sobre todo por los jóvenes profesionistas que, como se verá, más que en el personaje del diablo creen en un concepto más abstracto del mal y, por contraposición, del bien, desligando así la figura del diablo de la tradición, de la leyenda y del mito mismo. Hoy día, la creencia en el diablo y sus apariciones es una cuestión dispersa, difusa, arbitraria pues es en parte "ilícita": no tiene eco ni en discursos ni prácticas en la religión, como tampoco en la magia o hechicería.

Hay que señalar el aspecto dominante de la religión católica en la localidad y la microrregión. En el municipio de Cuauhtémoc, de acuerdo al Censo de Población de 2000, la población de cinco años y más

que se considera católica, alcanza la cifra de 6,709 habitantes, los no católicos suman 117 habitantes, más otros 35 que declaran no profesar ninguna religión.

El sacerdote católico que actualmente está a cargo de la parroquia también ha modernizado su discurso con relación al diablo, de acuerdo con una de nuestras entrevistadas; ahora, el diablo —al estilo de la corriente protestante— está en el interior de nosotros, no está en el ambiente ni es omnipresente como sí lo era tres décadas atrás. Sandra (65 años, estrato III): “Como dice el padre ahorita [...] el diablo lo traemos nosotros, cada persona cuando anda bien enojadísima ahí trae el diablo. Y sí, lo pintan de muchas maneras ¿verdad? Que con unos colmillotes, que echa lumbre por los ojos y por la boca, con una colota. Dice: ‘no se crean’.”

El caballo del diablo y la personificación del “otro” poderoso

Una de las más frecuentes manifestaciones del diablo ha sido su aparición como jinete vestido de charro, montando un enorme y esplendoroso caballo negro que atraviesa las calles por la noche, casi siempre a media noche. A veces el caballo solo, arrastrando cadenas. Siempre, en una y otra versión, la resonancia de los cascos del caballo ha sido la clara y notoria manifestación de su presencia. En este sentido, es la audición de la aparición del diablo.

A fin de entender la vinculación de esta audición del diablo, es necesario hacer un paréntesis para analizar brevemente la significación del caballo en la historia de la propia comunidad en estudio. La aparición del diablo montado a caballo ocurría en Cuauhtémoc desde “antes”, o desde “mucho antes” según recuerdan los ancianos de la localidad, quienes oyeron de estas apariciones por boca de sus padres y abuelos. ¿Cuándo exactamente? No se sabe. Los entrevistados mayores de 70 años hablan de que sus propios padres y abuelos contaban del diablo a caballo, con o sin jinete, y de sus apariciones.

A lo largo y ancho de la geografía universal el diablo se aparece en forma de caballo, de perro o de cerdo. La literatura europea no parece hacer mucho énfasis en la figura del caballo, pero sin duda se dio (De-lumeau, 1994). Estas personificaciones traspasan fronteras y aparecen aquí y allá, tanto en el Oriente como en el Occidente y desde tiempos

inmemoriales en la historia de la humanidad. ¿Da cuenta este fenómeno de la existencia de un inconsciente humano universal? Levi-Strauss explica así los mitos y su aparición en culturas totalmente disímiles. Carl Jung, uno de los pilares del psicoanálisis y creador del concepto del inconsciente colectivo, comparte este punto de partida. El caballo está vinculado a muchos mitos en la historia de diferentes pueblos alrededor del mundo. Una de las creencias más fuertes y extendidas asocia el caballo a las tinieblas del mundo ctónico, del que surge de las entrañas de la tierra (véase Chevalier y Gheerbrant, 1986: 208).

Por lo que concierne al presente estudio, mi intención es darle a ese caballo historicidad y concreción histórica. Creo que, en la historia local, la acción del caballo ha estado indisolublemente vinculada a actores poderosos, literalmente actores que de una forma u otra avasallan y amedrentan a la colectividad. Ya había señalado que el diablo está vinculado al mal relacionado con el pecado pero no representa el mal asociado con este último —al menos no directamente—. El diablo asociado con el caballo representa la otredad que tiene fuerza desconocida y avasalladora, representa el mal de actores foráneos y poderosos.

Creo que el caballo está vinculado al miedo colectivo en la comunidad a partir de su propia historia. En este sentido, es necesario hacer un breve recorrido del papel del caballo en la microhistoria de la localidad y ver la asociación del mal colectivo con la formidable figura del caballo ¿Quién posee los caballos? ¿Quién los monta? ¿Qué hace con ellos? ¿Por dónde transitaba y transita? Para explicar esta asociación sociológica hay que ver la asociación de la presencia del caballo con la época del surgimiento del poblado, con su estratificación interna y posteriormente con las épocas de violencia: del mal, en una palabra. Incrustada en la memoria colectiva, en todos los casos los que montan a caballo son, para la base campesina, gente rica y siempre más poderosa.

Trataré ahora de esbozar ese recorrido a través de una breve historia política y, sobre todo, la historia de la violencia, para entender la poderosa imagen del charro y del caballo. Estos actos de violencia se refieren siempre a actores que llegan de fuera avasallando. Esos otros —por definición siempre significativos, de otra manera hubieran pasado inadvertidos— han sido distintos en cada periodo histórico, pero siempre transitaron o vinieron a caballo. De esta suerte, la reificación del mal ocurre una y otra vez en el frecuente pasar de los ejércitos re-

volucionarios y los federales que llegaron desde fuera y avasallaron a la población con el hurto, la leva y la violación de mujeres jóvenes, en la época de la Revolución mexicana, después en los ejércitos federales que combatieron a los cristeros, que tomaron el templo católico del pueblo e hicieron de ese lugar, sagrado por antonomasia, un cuartel y caballeriza; ambos episodios muestran una negra asociación entre el caballo y sus jinetes que azotaron a la población.

Dicho de otro modo, Cuauhtémoc fue un pueblo relativamente pacífico, los conflictos personales e internos nunca fueron tan graves; pero "llegaron" las revoluciones desde afuera y llegaron al caballo, desangrando y dividiendo a la población original.

Curiosamente, a diferencia del diablo que se ve —y que sólo lo ven los hombres en forma de animal o de mujer impúdica— el diablo que se oye, lo oyen tanto hombres como mujeres y niños, se oye de modo colectivo; pero su figura así como la de su jinete es, por el contrario, una imagen cargada de masculinidad. Hay que subrayar que en Cuauhtémoc, ni aún hoy es común que las mujeres monten a caballo.¹¹ El caballo no es sólo una figura masculina, es también la figura masculina del "otro" poderoso.

Recorramos pues esa terrible microhistoria del caballo y del jinete, no sin antes señalar que su aparición maligna puede ser más general, anterior al poblado mismo y que data desde la Conquista de México. No cabe duda de la unicidad "mágica" del caballo y el jinete a la llegada de los conquistadores. El caballo fue un medio de dominio de inédita fuerza, de increíble capacidad de exterminio y destrucción durante la conquista española. Posterior a ésta, siempre estuvo asociado a figuras poderosas como la del hacendado, dueño y señor de vastas tierras y prácticamente de la vida y el acontecer de sus destinos de muchos de sus habitantes.

Así, la imagen del charro montado a caballo, como el paso del mismo "caballo que arrastra cadenas" sin jinete podrían remitir de modo abstracto y tal vez inconsciente a la imagen del español, a la forma y la violencia impuesta en la Conquista y la representación de la Malinche.

11. Excepto cuando entra la música para inaugurar el inicio de la fiesta anual del pueblo, en honor del santo patrono San Rafael, cuando las mujeres jóvenes se ponen atuendos charros. Sin embargo, esta nueva usanza es muy reciente y apenas se inició dos décadas atrás.

Pero si el origen del "mito" se encuentra en la conquista, su reificación como símbolo de "otredad", de poder económico, de estatus, de sojuzgamiento, de exterminio, a lo largo de la historia del México rural no ha sido menos importante. Una y otra vez, en distintas épocas, la asociación de la bestia y el jinete ha simbolizado para los campesinos la horripilante y poderosa otredad.

Incluso en tiempos de paz, el caballo siempre fue un símbolo de poder y de estatus, accesible sólo para la clase alta y acaso para la medianía social de los contextos rurales. El caballo es un símbolo de la masculinidad inaccesible a los pobres. Su posesión está vinculada inexorablemente al poderoso, símbolo de poder económico y estatus, de admiración y respeto en el mundo de las representaciones rurales.

Es indudable que en la comunidad el caballo otorgaba un distintivo de clase social. Accedían a su posesión únicamente los hacendados, los comerciantes y arrieros locales, los cuatro rancheros o propietarios de tierras en la localidad, y algunos seis grandes arrendatarios. Los pobres iban a pie a labrar los campos para uncir los bueyes que el hacendado había tenido a bien cederles en renta y por lo cual le debían agradecimiento.

Hoy día, vestirse con la ropa de gala que identifica al charro y usar pública y lúdicamente un hermoso caballo, es sin duda uno de los deseos más profundos de los varones de la localidad. Si la ocasión no es festiva, entonces pasear con un atuendo más sencillo pero con aires charros o vaqueros, es una paseada por el pueblo muy envidiable.

La Revolución mexicana (1910-1919) tuvo por protagonistas a otras regiones del país, no así el occidente de México. La Revolución, literalmente, llegó de fuera: nuevamente un "otro" a lomos de un caballo.

La llegada de la Revolución no fue otra cosa en principio: ejércitos de hombres montados a caballo, sólo de paso por la población, dejaban destrucción y hambre, vaciaban graneros, cometían abusos diversos, hacían levadas con los esposos e hijos, las mujeres jóvenes eran violadas o corrían el peligro de serlo. La llegada de un ejército al poblado generaba gran tensión y nerviosismo, de sobra justificados.

Al establecimiento del gobierno revolucionario se erosionó el orden social local y regional de modo abrupto. Rápidamente el orden institucional se transformó, en la microrregión se instaló con dos poderes, precisamente asentados en la localidad de Cuauhtémoc: el ejido, en 1917, y el ayuntamiento municipal, en 1919.

Estas dos instituciones serían la punta de lanza que enfrentaría a los dos poderes tradicionales: la Iglesia y la hacienda. A partir de entonces y durante dos largas décadas la vida del poblado sufriría el enfrentamiento entre las nuevas instituciones y los poderes tradicionales. La comunidad se dividió en dos bandos, en una lucha abierta en algunos periodos, otras veces soterrada.

La Revolución apareció por primera vez con la llegada de una división del ejército carrancista comandada por el general Ríos, que removió los poderes de la oligarquía estatal para instalarse en la gubernatura del estado.

Durante su periodo gubernamental, el general Ríos atacó particularmente a la estructura de la Iglesia a la cual consideraba aliada de la oligarquía estatal integrada por grandes comerciantes y hacendados. En 1915 creó la Ley de Reforma Agraria que afectaba el gran latifundio, pero decretó también la suspensión del uso de las campanas de los templos a ciertas horas del día, (EC, enero 23 de 1915, núm. 4) y prohibió los "diezmos" (EC, noviembre 20 de 1915, núm. 47).

En su periodo (1914-1917) se fundaron cuatro ejidos, tres de los cuales fueron en comunidades indígenas y uno no indígena que fue, precisamente, el de Cuauhtémoc. El nuevo gobernador en turno, Felipe Valle (1917-1919), agudizó la pugna entre la Iglesia y el Estado al obligar a que el clero pagara impuestos y restringir a 20 sacerdotes el número total que podían ejercer en la entidad (Gutiérrez, 1995a: 249). Incautó bienes de la Iglesia y prohibió que ésta tuviera escuelas. Para 1919, el gobierno tenía incautado en la ciudad de Colima, dos templos, el seminario, una casa conocida como el obispado y una casa de un sacerdote.

En resumen, la época de la violencia que asoló a la población entre 1910 y el inicio de la Cristiada en 1926, y su prolongación hasta 1939 con el periodo de la segunda Cristiada, no hizo sino reificar una y otra vez la asociación del jinete-caballo como fuerzas malignas que representaban la imposición, el hurto, la violencia, el robo, la destrucción. Era el mal objetivado. Y aunque todo indica que la aparición y audición del diablo por el camino viejo —el camino real— había hecho sus apariciones desde el siglo XIX, los eventos violentos del siglo XX no hicieron sino reforzar y probablemente intensificar esta imagen y asociación simbólica entre el jinete y su caballo como representantes del mal.

El reparto agrario y el surgimiento del anticristo

La atmósfera se enrareció a tal grado que la lucha agraria se fue identificando cada vez más con la lucha contra el clero y, por consiguiente, contra Dios. La guerra por la tierra se transformó en la guerra contra Cristo.

La guerra cristera fue la mayor que se ha vivido en la región del occidente del país, y ésta sí fue protagonizada por sus habitantes. Así, el periodo que va del inicio de la segunda década del siglo xx con la llegada de la Revolución, y el inicio del reparto agrario (1916), culminó en una de las guerras intestinas más sangrientas y dolorosas en la región.

En el año de 1926 se clausuraron conventos y se disolvieron organizaciones religiosas. Pero peor aún: el templo de la parroquia de Cuauhtémoc se convirtió en caballeriza y cuartel de soldados (Meyer, 1993: 2). La imagen en sí es tremenda, la brutalidad del recuerdo subsiste y parece a veces increíble. Podríamos preguntar ¿qué otra cosa es si no la presencia del mal puro? ¿Habría un hecho más evidente que éste que explicara el arribo del diablo? La casa de Dios había sido mancillada... y de qué manera. La imagen del mal, del otro, del caballo y su jinete pudo no haber sido más cruel ni más brutal para la sociedad campesina. Las leyes emitidas por el Estado vejaban a los sacerdotes, les restaban autoridad al supeditarlos para su ejercicio a la vigilancia y supervisión de los presidentes municipales.

De hecho, en un ambiente tan caldeado como el que surgió en la localidad, el agrarismo se asoció inmediatamente al robo y al anti-catolicismo. El párroco Ignacio Ramos fue uno de los más radicales e iracundos enemigos del reparto agrario (Foley, 1988b: 293). Otros curas, en rancherías aldeañas, llevados por el hacendado para que hicieran labor en contra del reparto agrario, conminaban a sus feligreses que abandonasen su solicitud de tierra, porque "estaban crucificando a Cristo por segunda ocasión si seguían solicitando tierras" (Foley, 1988b: 292-293).

La prédica de los sacerdotes apelaba al discurso moral y emocional. La moral que predicaba el "no robarás" bajo la legitimidad de que la tierra era "ajena", y la apelación emocional vinculada a la cosmovisión de que en el más allá los pecados se pagarán en el infierno, sin lugar a dudas el lugar más temido. Este discurso partía de un derecho tradicional respaldado en el viejo sistema de propiedad, identificaba el reparto agrario con el robo, mezclando el agrarismo con el anti-ca-

tolicismo. El viejo orden tenía, después de todo, fuertes pilares en los cuales sostenerse y de ahí su gran influencia en la preservación de la cohesión social.

Para algunos campesinos-arrendatarios, en los años veinte, la legítima "propiedad" de la superficie que trabajaban en tierras confiscadas por el ejido continuaba generando enormes miedos. Prueba de ello es que pagaban dos tipos de renta a los dos "dueños" de la tierra en ese momento: al hacendado, el dueño tradicional, y al comisariado ejidal, su nuevo dueño. Los campesinos pagaban la renta de la tierra en la proporción de 1/3 al ejido y 2/3 al hacendado Salvador Ochoa y, por supuesto, tenían la anuencia explícita del hacendado para que trabajasen esa tierra y para que pagasen la renta en esa proporción.

Para los ejidatarios, por su parte, además de la amenaza de perder el reino celestial, la pertenencia al núcleo agrario implicaba también el riesgo de perder la vida terrenal, porque implicaba ser parte de las llamadas fuerzas "rurales", es decir, una organización paramilitar de extracción campesino-ejidal, que existió en prácticamente todas las rancherías y pueblos donde se crearon ejidos.

En resumen, la comunidad vivió un prolongado periodo de miedo. Resulta lógico imaginar que el diablo se apoderara de las calles por la noche, montando su magnífico pero temible animal, más aún con el predominio de la cultura del temor, donde se educaba a los hijos a través del miedo, y por si fuera poco, no había luz y la gente se encontraba espacialmente más alejada entre sí.

El diablo y la trasgresión de las normas morales

Un aspecto que resulta interesante observar es el simbolismo del diablo en relación con un fenómeno que todavía era observable hasta la década de 1970, respecto del dinero y la modernidad. En Cuauhtémoc el diablo no está asociado al dinero de manera clara y directa, sin embargo, a través del análisis de las entrevistas se puede encontrar que sí existe el temor al dinero y a la modernidad, semejante a lo que ocurre en comunidades indígenas colombianas estudiadas por Tausig (1980). Este autor encuentra que la presencia del diablo se asocia a su simbología en las comunidades campesinas aledañas a la zona cañera del Valle del Cauca, en Colombia, donde la desintegración de

comunidades indígenas está generando procesos de proletarización e introduciendo nuevos valores que corrompen y sustituyen los viejos valores de la comunidad, de suerte que desde la perspectiva de la cultura tradicional existe la creencia de que quienes logran hacer dinero lo logran a través de hacer "pactos con el diablo".

Taussig considera que las ambivalencias éticas de estas comunidades ocurren donde un modo de producción está siendo sustituido por otro, y donde la imagen del diablo no sólo se refiere a las condiciones materiales, sino a todo el cambio cultural, especialmente a conceptos como creación, vida, y crecimiento; conceptos que son definidos a partir de las nuevas condiciones materiales y relaciones sociales. Es el mundo del mercado y del dinero que corrompe los viejos lazos comunitarios, el mercado es visto por los campesinos como algo íntimamente ligado al espíritu del mal (Taussig: 1980, 13 y ss., véase especialmente el capítulo 1). Por cierto que este pacto se atribuye siempre a hombres y nunca a las mujeres, a partir de que ellos son los primeros que se vinculan al mercado.

Efectivamente, en la cultura local el diablo aparece, en primera instancia y de manera directa, vinculado a las trasgresiones de las normas morales, pero no así al dinero. Como se verá en el siguiente capítulo, aquí el dinero está asociado a las ánimas.

Un simbolismo semejante al de aquellas comunidades campesino-indígenas colombianas, acontecía en la microrregión en estudio todavía hasta la década de 1970. Aun cuando su presencia fue mucho menos significativa, es interesante observar sus semejanzas y equivalencias simbólicas respecto del miedo al dinero y a la modernidad, también su significado maligno como simbolización de descomposición social y de otros males que acarrea el dinero. Me refiero a la cercana población de Quesería, situada a escasos 10 km de Cuauhtémoc. En esta localidad se asienta el ingenio que procesa la caña de azúcar, y hoy por hoy es, por supuesto, la localidad rica del municipio. Los obreros del ingenio ganan tres veces más de lo que puede ganar un jornalero agrícola, además de que tienen una serie de prestaciones —de las que carecen los jornaleros— y alcanzan un nivel de consumo significativamente más elevado.¹²

12. Para los pobladores de Cuauhtémoc, la equivalencia de nivel de consumo con los conceptos de calidad y nivel de vida quedaría en entredicho.

La imagen que tienen los campesinos de Cuauhtémoc es que en Quesería abunda el dinero. Pero también abundan los borrachos, los viciosos, buscapleitos y en general gente de malas costumbres. Quesería está ubicada en una montaña, sus calles tienen pendientes pronunciadas y son angostas, su arquitectura es parecida a una "barriada" suburbana, el ruido del ingenio (ubicado justamente en el centro del poblado) se hace presente las 24 horas del día en la época de zafra, la atmósfera está contaminada por una permanente lluvia de un fino tizne de color oscuro que emana de las chimeneas del ingenio; el caos del tráfico de camiones cargueros y vehículos de todo tipo parece mostrar, como un ejemplo perfecto, la abundancia del dinero, pero también la abundancia del desorden y la suciedad que el desarrollo industrial acarrea para los hombres y el ambiente. Cuauhtémoc, en cambio, como vimos en el capítulo primero, tiene calles amplias y limpias y el trajín cotidiano denota armonía y tranquilidad.

Por el contrario, la imagen de los pobladores de Quesería respecto de Cuauhtémoc es que esta población está estancada económicamente, se respira su pobreza y su inercia. Los proletarios de Quesería se identifican a sí mismos como los industrioses, los emprendedores, los "ricos". Ellos ven a los de Cuauhtémoc como una población detenida, sin crecimiento, pueblo "campesino" que sólo vive de la agricultura, gente perezosa y estancada.

A diferencia de la región estudiada por Taussig, Cuauhtémoc no es exactamente una comunidad campesina tradicional, aunque tampoco indígena, que vive un proceso de pérdida de sus tierras por la expansión del capitalismo que absorbe sus recursos y desestabiliza el orden tradicional. La cultura campesina mestiza de Cuauhtémoc vive en una dualidad propia de las culturas donde la ética igualitaria estudiada por Foster (1976)¹³ tiene aún cierto peso, donde todavía la persona o la familia que sin tener nada o apenas poco se hace rico, genera envidia y recelo, pero no es estigmatizado por hacer un pacto con el diablo. En este sentido, hay cierto miedo y rechazo al dinero y a su posesión, pero a la vez se considera legítimo desear el dinero. Son las ambivalencias de la cultura, de los valores que no acaban de predominar uno sobre

13. Foster elaboró este concepto para las comunidades indígenas de Michoacán.

otro. Por lo menos en la generación de los mayores de edad se manifiesta más claramente esta contradicción.

Efectivamente, si bien es cierto que el dinero trae poder y comodidades, también es verdad que conlleva desgracias, vicios y descomposición; el mundo del mercado viene aparejado con un trastocamiento de valores frente al cual hay que resistir de alguna manera; después de todo, el mercado y la proliferación de bienes no dejan de ser un mundo nuevo: a la pobreza y a la vida carente de riquezas y comodidades se les conoce, se les entiende; no ocurre así con la riqueza, cuyos recursos no siempre son fácilmente manejables (Taussig, 1987). Como veremos, no faltarán entrevistados —sobre todo mujeres— que expresen su temor al dinero y la posible pérdida del control sobre sus hijos quienes, de tener dinero, fácilmente se hundirían en el vicio. Por ello es que prefieren no tener dinero.

Mientras que en aquellas comunidades de Colombia el diablo representaba el dinero, la riqueza y los males, en Cuauhtémoc el diablo no hace ningún tipo de “negociaciones” en los asuntos económicos, son las ánimas indiscutiblemente quienes se asocian a hallazgos de dinero. Como se verá, el diablo ocasionalmente encarna el dinero, en tanto que lo posee, en tanto que se presenta en la forma de un rico y poderoso, en el caso de su objetivación masculina como el charro montado en un esplendoroso caballo o el catrín.

Lo que aquí nos interesa, entonces, es más bien ver cómo dentro de la cultura local la concepción del diablo, y en ese sentido el mito, se ha venido transformando con el cambio sociocultural, de tal suerte que ahora ya tiene una “legitimidad” distinta a la percibida décadas atrás. Y en este sentido, en tanto representación también ha sufrido transformaciones que tienen que ver con esa “fragmentación” del mito, que si bien el mito no desaparece, éste se recrea a través de vías diversas pero también con significados distintos, como lo hacen ver los aquí entrevistados. El mito ya no constituye parte de un sistema homogéneo, aparece fragmentado y no tiene la fuerza activa —al menos no la misma fuerza— que se atribuye al mito en las sociedades primitivas o tribales, como Eliade (1991) lo plantea.

Para los jóvenes y las nuevas generaciones de la localidad, la imagen del diablo vive un proceso de ajuste. El “arriba” y “abajo” ya no son los mismos referentes cargados de significado. Cierta noción más abstracta empieza a tener sentido y acto de presencia en la mentalidad.

El bien y el mal se desligan del pecado y la moral católica. Persiste, sin embargo, el criterio último del sistema de justicia de los desposeídos, de los que son víctimas de injusticias aquí en la tierra. El que hace mal en la tierra, de alguna manera, de alguna forma lo paga, puesto que todo se paga; el que actúa bien, también recibirá lo que merece.

A diferencia del diablo, la visión de ánimas (que se analiza en el capítulo siguiente) no está vinculada —salvo excepciones— a cuestiones morales y al pecado. Las ánimas son portadoras del dinero y si éste es encontrado por una persona que no ha sido escogida por el ánima, el dinero se transforma en cenizas, desaparece. El diablo está intrínsecamente ligado a la normatividad y a la moral.

El catrín y la otredad rica y poderosa

Una de las presentaciones más frecuentes del diablo era vestido de catrín. Este es uno de los poderes del diablo, el ataviarse con disfraces siempre atractivos, que quizá ocultan los deseos y los miedos más profundos de los individuos.

En la localidad, el concepto de catrín ha ido cayendo en desuso, producto del cambio social, la intensificación de la comunicación y la modernidad. Sin embargo, todavía se identifica el concepto y se utiliza para designar a alguien que no es de la comunidad, ajeno, un fuereño, un forastero con costumbres extrañas, por su forma de vestir y maneras elegantes y “refinadas” de comportarse, sus ropas finas y caras, propias de un señor con dinero, alguien que tiene poder y que viene de fuera de la comunidad. Vestir catrín es vestir con traje de charro o con frac, no con ropa cotidiana. Todavía hasta los años 1950, la vestimenta cotidiana consistía en la ropa de trabajo, la cual no se diferenciaba mucho de la del resto de los habitantes: calzón y camisa de manta, con un ceñidor rojo y un sombrero de alas anchas y textura rígida. A partir de esos años, la indumentaria de la clase media y alta consistía en pantalón de gabardina, dril o caqui, y camisas de algodón comúnmente blancas, con sombrero de palma. Para los estratos acomodados, los domingos y días de fiesta eran los días especiales de “ponerse catrín” usando las mejores ropas. Los pobres difícilmente podían contar con un ajuar de este tipo, reservado para ocasiones especiales.

Ahora bien, cuando se desconoce el origen de una persona, independientemente de su indumentaria, en general se le identifica como fuereño o forastero. Pero, dependiendo de su apariencia y del estrato social que refleja su apariencia, si su indumentaria refleja riqueza y su actitud es de cierta altivez y arrogancia, entonces se le aplica el calificativo de "catrín" o "señor", término adecuado a una persona que denota distinción en su vestir, en su lenguaje, en sus ademanes "extraños" pero propios de un estatus de clase social alta. Este personaje sería el arquetipo del catrín. Las diferencias en el vestir entre un campesino pobre de Cuauhtémoc y otro de un rancho no existen: simplemente, del segundo se sabe que es de una ranchería y esa persona es, por consiguiente, "un ranchero"; sobre todo si ese ranchero refleja pobreza, si además de ser un ranchero su color de piel es morena oscura, entonces pasa a ser un "indio". Estos referentes de identidad respecto del forastero tenían cierta validez hasta la década de 1970, después de esa fecha el crecimiento de la población, el intercambio cotidiano con la ciudad de Colima y, en general, la complejidad de la composición social volvieron poco útil este referente. Los distintos estratos sociales se visten más a la moda y de manera indiferenciada. En adelante, la diferenciación de la indumentaria tradicional basada en la manta pierde su significación a partir de la proliferación y masificación de prendas de vestir elaboradas en fábricas que ofrecen una gran variedad de coloridos y formas. De hecho, las sastrerías que se encargaban de confeccionar la ropa de los varones, así como los talleres de costura que elaboraban los vestidos de las mujeres, han venido a menos a partir de esa década. El grueso de las ventas de los almacenes que antes ofrecían un gran surtido en telas, ahora descansa en prendas preelaboradas en fábricas que ofrecen marcas y modelos de acuerdo a cambiantes modas que invaden el mercado local.

La presencia física del diablo y el terror

Ninguna otra de las fuentes de miedo que aquí se analizan tiene tanta significación moral ni está tan fuerte y directamente asociada al pecado, o más concretamente con las malas acciones del sujeto que lo ve, como las apariciones físicas del diablo de las que hablaremos aquí.

A diferencia del caballo del diablo, que básicamente se oye, el diablo que asume presencia física, que se *aparece* en el sentido textual de la palabra, que es *visto*, es sin duda el más temible, con frecuencia quien lo ve —y ocasionalmente se ve en grupo— siente más que miedo: terror. No importa qué tan fugaz sea la visión del diablo, ésta continúa en la memoria como una de las experiencias más pavorosas de la vida, del tipo que quizás nunca se olvidan.

La visión del diablo es tan terrible, es un impacto tan fuerte que en primera instancia no da lugar a la oración, tan común en el caso del caballo del diablo: su familiaridad brinda la oportunidad de cierta concentración y del despliegue de la oración o de la plegaria-conjuro que tranquiliza y protege a las personas. El diablo sónico produce temor, más no pavor o terror.

Ante la presencia física del diablo, los sujetos quedan en estado de *shock*, tienen acciones irreflexivas e involuntarias. Huyen o se paralizan, pierden el control de los esfínteres, sienten que su pelo se levanta como púas, hay una aceleración del ritmo cardíaco a su punto límite. Posterior al impacto y ya más tranquilos, frecuentemente los sujetos se enferman, sufren escalofríos y fiebres.

El distintivo básico entre el diablo y el ánima es la carga moral asociada al primero a partir de los sentimientos de la persona que experimenta su visión. No ocurre así con las ánimas, las cuales pueden tener una carga moral pero ésta es externa al actor que vive la visión, el ánima tiene vida propia y no tiene relación alguna con la acción o acciones del sujeto, el diablo depende de la acción de la persona.

El diablo aparece a partir del interior, el ánima aparece a partir de sí misma y a partir del espacio "marcado", pero siempre es exterior al individuo. El diablo tiene relación con el yo interior, más frecuentemente el ánima sugiere que ahí donde aparece es porque debió "pasar algo malo", pero esta precondition tampoco es indispensable para su existencia, el ánima simplemente puede aparecer en cualquier lado, a cualquier hora.

El diablo posee una carga moral y afectiva fuertemente sentida, su visión tiene una "razón" o motivo, se da como consecuencia de una mala acción de la persona que experimenta su visión; cuando actúa "mal", surge en el actor una acción reflexiva que lo lleva a reconocer que trasgredió alguna norma moral.

La presencia del diablo sólo se da en aquellos que de facto están cerca del diablo, cerca del mal y, por consecuencia, alejados del polo de Dios, del bien. La visión del diablo es un espejo de sí mismo, el lado oscuro de sí mismo. Por eso, a la aparición del diablo le sucede la oración desesperada.

El diablo siempre se aparece en el espacio público o en espacios abiertos como los patios traseros de las casas, pero nunca en su interior, se aparece en el lugar donde esté el sujeto, a diferencia de las ánimas, que incluso hostigan a la gente en sus espacios más íntimos, en sus propias camas.

Su visión puede ser instantánea pero, ocasionalmente, el diablo persigue a las personas, quienes huyen en una carrera despavorida hasta su propia casa, en la que jamás entra. Al interior de la casa el sujeto está protegido, ha llegado quizás al sitio donde precisamente el diablo le recuerda que es donde debe estar, el lugar donde habita la familia, pero, sobre todo, la madre y la esposa.

Por otra parte, la presencia del diablo en la casa es socialmente prevista y se toman las medidas preventivas o precautorias de modo anticipado, recurrente y tradicional, de modo interclasista. En este caso sí interviene frecuentemente la figura del sacerdote, quien bendice las casas. Las velas encendidas, las imágenes de la Virgen de Guadalupe, las imágenes de santos y las crucifijos que cuelgan de las paredes tienen el mismo efecto tranquilizador, son un escudo protector que impide su entrada, como dice Dora (44 años, profesionista, estrato III): "[...] con que una casa se bendiga, se acaba con eso".

La trasgresión masculina: el "Yo" y el "Otro". Imagen, discurso, normas y prácticas

Uno de los aspectos más interesante desde el punto de vista sociológico es el análisis de la situación en la cual se aparece el diablo, ésta remite al estado físico pero también al estado moral en el que se encuentra el sujeto al momento de la visión. La forma en la cual se aparece el diablo concuerda de modo perfecto con la situación y el estado del sujeto. Ambos, situación y forma de la presencia, están estrechamente relacionados: implican la trasgresión del orden social. ¿Pero qué tipo de trasgresión?

En primer lugar, es la forma típica de la trasgresión social masculina que, sin duda, explica que son básicamente los hombres a los que se les aparece de manera frontal el diablo. Estos encuentros se vinculan de modo directo con el consumo de alcohol, a veces solamente con él, pero también con la sexualidad desenfrenada o la sexualidad por fuera de las reglas sociales que lo circunscriben al matrimonio, la sexualidad desligada de la reproducción y la familia, por lo tanto ligera, del placer pasajero y lujurioso.

El diablo puede adquirir corporeidad femenina, pero también es o puede ser un animal, o alguien con poder y riqueza como el catrín. ¿Representa el anhelo del otro "Yo", el del ser libre de ataduras y de roles, de la sexualidad por la sexualidad misma, instintiva, el ser que tiene poder y dinero y que no es "de aquí"?

La encrucijada de la masculinidad planteada coloca al hombre en una cuerda floja, siempre entre abismos, entre dos formas de ser, simultáneamente aceptadas y reprochadas socialmente. Una de estos discursos presenta la sexualidad del hombre entendida como cercana a la animalidad, su sexualidad es potencia, fuerza, vitalidad desatada, cuando es "él" —ese yo profundo y animal socialmente expuesto en el discurso— deja de ser "él", ya que el encuentro con esa masculinidad es sin duda el encuentro con el caos, el desorden social y familiar, es el sujeto desprendido de su ser social, de su nombre propiamente, de su papel social, de su rol de padre y proveedor.

Patéticamente al ser "él" se convierte en "otro". Así, el "encuentro consigo mismo" que emerge del arrepentimiento es el encuentro con el otro ser que fue previamente negado, pero este último es precisamente el socialmente reconocido como tal.

El discurso de la masculinidad aun siendo él, en tanto ser social, lo persigue todavía, pues el buen padre, el esposo proveedor, el ser social que no bebe y que no tiene "mujeres" es nuevamente rechazado: es un afeminado, el discurso social lo convierte en un personaje dominado, no pierde su masculinidad pero ésta se encuentra subsumida, no es otra cosa que un "mandilón", un ser que se pone el instrumento de trabajo doméstico de las mujeres, ser débil en el mundo doméstico lo debilita en el mundo público. Es decir, convertido en lo que más le teme: ser femenino, no parecer fuerte, no ser un hombre. Alcohol y "mujeres" son parte de la masculinidad, inherentes a ella y a la animalidad del hombre. Sólo por esta enorme dualidad que

contiene el discurso de la masculinidad es posible entender que a pesar del susto terrible que viven los hombres cuando ven el diablo, efectivamente algunos de ellos se "componen", pero también con frecuencia sucumben y nuevamente "vuelven a las andadas", después de un tiempo.

Ahora bien, este tipo de trasgresión masculina deriva de la misma noción de masculinidad que prevalece en el poblado: al hombre le es socialmente permitido el acceso al alcohol, a los prostíbulos. No es sólo que el hombre, por supuesto, tenga socialmente más libertad, es que la libertad le es socialmente concedida en razón de que él es sexualmente más "animal", él es más naturaleza, su sexualidad se impone sobre su razón, incluso sobre sus sentimientos. En el hombre la sexualidad puede ser pura, desarraigada, meramente instintiva. Este es el marco referencial que hace que la infidelidad masculina sea soportada, descansa precisamente en esa noción de masculinidad: "es hombre" —se dice— y con eso se explica todo.

Quizás precisamente porque la trasgresión masculina es socialmente permitida es también la más frecuente y la más temible al nivel sociológico y real: produce sufrimiento a la mujer, implica un acto de infidelidad en términos de las relaciones amorosas, pero cuando también implica simultáneamente el abandono de las preocupaciones familiares, un atentado real contra la sobrevivencia de sus miembros, es —por decirlo de algún modo— una doble traición.

El consumo de alcohol y la desviación del dinero hacia el pago de las prostitutas implican una derrama económica muy fuerte cuando se trata de hombres jornaleros de escasos recursos económicos, cuyo ingreso difícilmente permite el gasto suntuario o la acumulación y donde, de hecho, el ingreso salarial sólo permite vivir "al día".

De esta manera, sus acciones tienen consecuencias reales no sólo en términos del consumo, que es casi directamente el alimento del día preciso en el que el hombre se emborracha, sino también en términos de al menos al día subsecuente, pues con frecuencia los hombres no asisten al trabajo y pierden el jornal del día siguiente.

No han sido pocos los casos de ejemplaridad que son mencionados como aleccionadores para los varones que están entrando a la adolescencia, acerca de que "fulano o zutano, se acabó su fortuna en el vicio y las mujeres". No han sido pocos también los que se han ido

a encerrar hasta por 15 días en la cantina, tomando y despilfarrando el producto de la venta de la cosecha del ciclo agrícola.

El diablo y la mujer

A lo largo de la historia, la mujer ha fascinado al hombre y ha sido tratada como diosa, reina y objeto del amor masculino, pero también se le ha considerado depositaria de la maldad de la cual el hombre es víctima. Delumeau (1989: 475) encuentra en el discurso sobre el diablo un discurso misógino, un antifeminismo agresivo que expresa un miedo que va más allá del miedo a la castración identificado por Freud. Delumeau¹⁴ analiza el vínculo histórico que contempla a la mujer como agente del diablo a través de la brujería, da cuenta de la visión masculina que deposita en la mujer lo misterioso y lo oculto, como el útero, vientre nutricio y madre tierra, lugar oscuro como la sepultura; contiene también lo repulsivo (sus olores y secreciones, sus flujos menstruales, el líquido amniótico) y el misterio de vida, el parto mismo. Todas estas características determinaban periodos durante los cuales las mujeres eran excluidas, aisladas y recibidas después de ritos de purificación.

La mujer es la naturaleza, su emotividad abrupta y descontrolada, además de su debilidad intelectual, la hacen ceder con mucha más facilidad ante los poderes diabólicos. Como es sabido Eva, la mujer, fue el agente del diablo desde el mito fundacional, y tal es su *ethos* a partir de entonces. Introduce el pecado en la Tierra, la desgracia y la muerte, su debilidad las hace presas fáciles para ser tocadas y poseídas por el diablo. Son las brujas, intermediarias del mal. En contrapartida, la espiritualidad y la racionalidad le pertenecen al hombre. En última instancia, es el hombre quien fue creado a la imagen de Dios, ella, inferior, debe ser sometida y dominada. La mujer es por esencia el cuerpo, el trabajo manual, la carne, la sexualidad asociada con el pecado.

La mujer, como esposa o amante (Delumeau no menciona a la madre) es vista como la carcelera del hombre, exige de él cosas contradictorias y caprichosas, lo quiere un héroe en la vida pública, pero manso cordero al interior de la casa.

14. Véanse en especial los capítulos 10 y 11.

Quizás ese mismo tipo de inconsciente y de imagen de la mujer subsiste en Cuauhtémoc, pero contradictoriamente. En referencia a la visión del diablo, esa imagen homogénea de la mujer se bifurca, se divide convirtiéndose en polos del bien y el mal, de la naturaleza y la sociedad, de la impudicia extrema a la moral suprema.

El diablo adquiere forma de mujer pero ¿qué tipo de mujer? Siguiendo el patrón general del miedo del que hemos hablado es, sin duda, una mujer foránea, guapa, catrina. Es la mujer pública en un sentido general, está en espacios públicos y a las horas "inadecuadas". Esas características ya la hacen ser opuesta a las mujeres del poblado.

Pero su oposición va más allá, es la imagen de la mujer fácil, lujuriosa, la mujer que provoca, que seduce ya sea por su ropa, su caminar, su soledad en la noche... quizás, sobre todo, que sea sexualmente activa. El diablo que se aparece lo hace en la figura de una mujer precisamente opuesta a la madre y a la esposa, es en esencia una mujer mala, y en eso consiste precisamente su maldad: en tentarlo, en alejarlo de las mujeres buenas, de la vida doméstica, de la sexualidad regulada e institucionalizada.

Como hemos señalado, el diablo de Cuauhtémoc, el que se ve, induce al mal en el mismo momento en que lo previene y lo evita, no logra que los hombres consumen su intención, su presencia es a tal punto obvia en esas mujeres malas que, como hemos señalado, sólo queda la huida.

La visión del diablo implica un castigo y conduce invariablemente al arrepentimiento. La dualidad de la figura de la mujer en este caso es patente, se presenta en forma femenina, pero no hace otra cosa que remitir al hombre hacia la mujer que expresa el ámbito de la cotidianidad y la reproducción: hacia la madre y hacia la esposa, y son ellas finalmente las que resultan triunfantes del encuentro.

Este diablo que se aparece es un magnífico aliado de las madres y esposas, y al parecer las mujeres saben esto de modo consciente o inconsciente. En situaciones desesperadas, cuando parece que van a perder control sobre el varón, ellas mismas amenazan con el diablo. Esa amenaza funciona como una especie de convocación, que en la cultura local es más entendida como maldición que se convierte en "verdad".

En el siguiente extracto se ilustran los efectos de la maldición de la mujer a su esposo. Beatriz (70 años, estrato I):

Un día mi papá le dijo le dijo a mi mamá "quiero que me planches ropa" y sí le planchó ropa mi mamá, que estaba hinchada, me estaba esperando a mí, y que le planchó la ropa y le preguntó "¿a dónde vas?" y él le dijo que "a un baile", pues "ojalá el diablo se te aparezca en alguna de las que andas pensando", le dijo mi mamá.

Total, se fue al baile, pero en el apogeo de la música del baile agarró a una mujer y empezó a bailar y dicen que a media pieza se le empezaron los ojos a hacer más grandes y más grandes, y que empieza un borlote [pleito] y mi papá, "¡ay!, el diablo ya me traía y ya me andaba", es que ya cuando se salió del baile se le veían así los ojos a la mujer [grandes y rojos], que la larga allá, y estaba lejos de su casa, que la larga y dice "y así vengo, así vengo, corre y corre, y el pleitazo detrás de mí" del diablo que lo traía, lo siguió hasta su casa y siguiéndole el borlote, cuando llegó al mesón y tenía que bajar un arroyo para subir pa' irse para su casa, pues en el arroyo se le cayó la pistola y al agacharse, cuando se enderezó estaba un cuerpo atravesado, y dice "caí de maroma otra vez y me levanté y me fui" y cuando llegó a su casa dice que estaba mi abuelita rezando porque se oía una ladrera de perros y una cantadera de gallinas y que le dice "¡ay, algo traes, ha de andar el diablo por ahí!" y dice que nomás llegó mi papá y que le dijo "madre, rece" dijo mi papá, y ya se agarró mi abuelita echando agua bendita, y mi mamá rece y rece, y ya lo metieron bien herido.

Aun cuando socialmente la mujer aparece como la dominada en un contexto donde la cultura machista y patriarcal es predominante, las mujeres, por lo visto, tienen formas de resistencia que inconscientemente les son muy funcionales. De hecho, la evocación de la mujer de las razones por las cuales el diablo aparece podría considerarse como una acción contra-hegemónica de la cultura machista, un mecanismo de protección familiar y personal contra la perdición del alcohol, el vicio y la prostitución.

La mujer es quien induce al bien, al orden social y finalmente a la civilización. La madre y la esposa conducen así a la animalidad masculina al mundo social y, sobre todo, al control de sí, propiamente al alejamiento de su naturaleza, al reencuentro con su rol y papel social.

Visiones colectivas del diablo

Las visiones no son únicamente personales, es decir que emerjan a partir del interior de un solo sujeto, han ocurrido también visiones colectivas igualmente enmarcadas dentro de "malos pensamientos" que un grupo puede tener.

La presencia del diablo tiene una relación directa con el aquí y el ahora, es decir, no tiene referencia a un pasado alejado, se refiere a

una acción o serie de acciones que todavía están en desarrollo o de reciente realización. La visión del diablo lleva el sujeto a una posterior e inevitable reflexión, la toma de conciencia de la significación del suceso le permite al sujeto revisar su propia acción en el mundo, le conduce a (re)encontrarse "consigo mismo", es algo parecido al efecto del remordimiento.

Las narraciones de encuentros con el diablo siempre llevan una carga moralizante, son una moraleja para los que las escuchan y para los que las narran. Veamos la narrativa que hace Bernardo (37 años, estrato 1) acerca de una visión que tuvo su padre y otros acompañantes, quienes vivieron la experiencia asociada al deseo sexual de una mujer:

Mi papá nos cuenta de que a él le tocaba ver al diablo, y que salía mucho vestido de charro y a él le tocó ver a un amigo que le pegó fiebre porque se le subió el diablo al camión; y en ese tiempo andaban en la caña y dicen que andaba una muchacha bien guapa, ahí por los Alcaraces, en la madrugada; iba mi tío Bernardo, mi tío Genaro y mi papá y no se quién era otro, y que dijeron "vamos robándonosla, va para el ejido Alcaraces" y la alcanzaron, luego la quisieron subir, todos la vieron, pero la vieron en lo bajito... [desde arriba del camión] y que se paró, y al tiempo que se iba parando iba al pie del vidrio [en el estribo de la puerta] "¡ay, no es cosa buena!", al tiempo que acelera metió las manos al vidrio y que le mete los dedos al riel y se peló los dedos, y dicen que como por cinco minutos los andaba corroteando, dicen que se sacaron un sustonón.

"Robarse" una mujer no era una acción común, pero tampoco extraña; ocurría y ocurre todavía con cierta frecuencia el "robo" de una joven por parte del novio o del pretendiente. Cuando la muchacha no hacía caso a su pretendiente, la acción de robársela (llevársela a la fuerza) podía ser un recurso para obligarla a casarse. Con frecuencia también la mujer se dejaba "robar" cuando los padres, o el padre de la novia, no accedían a dar la mano de su hija, entonces, la pareja de enamorados se ponía de acuerdo para huir y a ese hecho le llamaban "se la llevó o se la robó". De esta manera, los novios podían o, mejor dicho, estaban obligados a contraer matrimonio, ya que él la había "mancillado". El hombre no perdía prestigio, la mujer sí, sobre todo si no aceptaba el matrimonio.

Uso el término prestigio porque no es una acción que avergüence, excepto a la mujer. El hombre siempre puede decir, con cierto orgullo, de su esposa "me la robé". En el caso de la acción arriba descrita acerca de la visión colectiva del diablo investido de mujer, no existe relación alguna con ella, es una desconocida, guapa, por eso parece

tratarse, crudamente hablando, de un intento de secuestro y violación, el uso de la fuerza con una mujer desconocida que camina sola por la carretera en horas de la madrugada.

Aun sin hacer un estudio a profundidad ni corroborar de ningún modo mi aseveración, me atrevería a señalar que para la mentalidad masculina de Cuauhtémoc, el que una mujer camine sola a esas horas por la carretera da ya lugar a la malicia, "ella se lo buscó" dirían. En este caso como en otros, de la aparición del diablo podríamos concluir que, asumiendo que la muchacha fuese realmente un ser humano y caminara por esa carretera, la aparición del diablo le resultó ni más ni menos que bendita y salvadora. Asumiendo que fuera una "aparición" y no una mujer "real", muestra de modo ejemplar a los varones el mal en esencia de su intención y de sus actos, así como el costo de la trasgresión de la moral que rige las relaciones entre las personas y los géneros.

En la siguiente aparición del diablo en la forma de cerdo, la experiencia es también grupal y ocurre a altas horas de la noche. Enrique (74 años, estrato social 1) narra su horroroso encuentro:

—¿Qué le ha causado miedo o susto?

—Yo, mira, de sustos sólo una vez. Yo nada más una vez, andaba yo con Poncho mi hermano y Rafael... y andábamos los tres juntos, y veníamos de una cantinilla. Andábamos echando [tomando] y en la pura esquina ésta aquí de pavimento de con Zepeda, veníamos ya para la casa y ahí nos salió un puercón...

—¿Cómo era?

—Prieto, con los ojos como de brasa y aventando "espumarasos" por el hocico.

—¿Y los tres lo vieron?

—Los tres, a mí hasta los cabellos se me pararon.

—¿Era en la noche ya o qué?

—En la madrugada.

—¿Venían muy entrados o qué? [forma suave de decir borrachos]

—No, no mucho, nomás entonados [medio tomados]. Y sabes, ahí yo luego luego a rezar, y el puercito comenzó a caminar ahí pa'riba, echando mugidos y espumarajos, pero hasta las greñas se nos pararon.

—¿Y qué hizo usted? ¿Se hincó a rezar o parado?

—No, parado.

—¿Y los otros, qué hicieron?

—Pos yo creo que igual.

—¿No corrió nadie?

—Nadie.

—¿Nomás lo vieron pasar así?

—Nomás nos pasó por enfrente y se subió hacia arriba.

—¿Y ustedes?

- No pos ahí no dijimos nadie nada.
- ¿Nadie?
- No, pos' bien asustados
- ¿Y después que se les pasó el susto?
- No. Nadie comentamos nada, cada quién su fue pa' su casa.
- ¿Cuando vio al puerco cómo que edad tenía?
- Mmmh, yo tenía ya unos 17 años, 16.
- ¿Qué cree usted que era eso?
- Yo considero que era el diablo, entonces sí se aparecía mucho.

Respecto de la visión del cerdo destacan tres elementos: tiene los ojos rojos, es de color negro, de gran tamaño y se le describe como un ejemplar macho. En el resto de las apariciones del diablo, siempre que sea visto por varones compartirá la característica de tener los ojos rojos, excepto en un caso.

De nueva cuenta, coincide también con venir tomados después de visitar una de las dos cantinas-prostíbulos que hasta la década de 1960 todavía operaban en el pueblo y que permanecían abiertas hasta altas horas de la noche. Estos prostíbulos estaban estigmatizados por las mujeres, tanto por las esposas como por las madres; a tono con el discurso del párroco, eran considerados "un lugar de pecado, de lujuria y de malgasto" de los ingresos.¹⁵ Aurora (44 años, estrato 1):

Mi papá dice que antes se aparecía. Es más, nosotros hemos visto, aquí se ha visto en la calle y aquí a la vuelta dicen que asustan porque a mí esposo también lo han asustado. Mí esposo una vez venía tomando y vino a traer a mi hermano en el carro, dijo mi esposo que se había bajado a hacer de orinar, pero donde se bajó ya se sabía que salía el diablo por ahí, y al tiempo de que se bajó ve a un hombre muy catrín y que le hacía la seña de que fuera, y éste que se sube y "cuando me subí yo sentí que me jalaron todos los cabellos para arriba y que me subo bien asustado y hasta me orine el pantalón". Y cuando llegó a la casa me dijo lo que pasó y que había sentido mucho miedo y que sí era el diablo, esto fue hace como 15 años y fue la única vez que lo vio.

En otra narrativa, el papá cuenta la visión del diablo que tuvo su hijo (casado, de aproximadamente 50 años), quien tiene un caballo fino,

15. Al menos dos cantinas que existían hacia los años 1960 fueron clausuradas, y desde entonces las autoridades municipales y estatales, debido a la presión civil, no han permitido que se reabran este tipo de establecimientos. Con frecuencia, sin embargo, se crean prostíbulos semi-clandestinos, es decir, operan como bar o cantina, pero se sabe que ahí se puede encontrar prostitutas.

costoso, amaestrado para hacer pasos especialmente vistosos. Estando en uno de esos paseos, vio a una mujer joven y catrina a la que siguió; como a las tres cuerdas de seguirla, la mujer empezó a hacer movimientos extraños: de pronto iba por una banqueta y repentinamente estaba en el lado opuesto; él empezó a sentir un viento frío por lo que "le empezó a dar mala espina". La mujer lo encaminaba hacia la orilla del poblado por lo cual él pensó que debía ser "algo malo" y que seguramente era el diablo, y optó por devolverse a su casa. Esta visión había tenido lugar hacia 1994.

La visión corresponde a mujeres extrañas —no vecinas ni conocidas—, las cuales van ataviadas con ropas lujosas o, al menos, vistosas (algunas de las acepciones de catrina y guapa son sinónimos de vestir bien). Sin embargo, desde el punto de vista sociológico sí es interesante y sugerente dar cuenta de la conexión, a manera de hipótesis, de que la asociación mujer-diablo como representación ocurre a los varones: ninguna de las entrevistadas ha visto el diablo como mujer, las entrevistas sugieren que las mujeres han oído al diablo —el caballo que arrastra cadenas y aun el paso del charro negro montando un caballo negro, sugieren que es más común que las mujeres escuchen al diablo pero no lo vean.

Visiones del diablo asociadas a la desobediencia

El diablo como personificación está asociado con la culpa, el remordimiento y el pecado. La culpa es un sentimiento interior asociado al remordimiento que surge de haber cometido una acción prohibida o no autorizada, tiene relación con la desobediencia y con la predicción o amenaza —implícita o explícita— de una mujer o del discurso religioso dominante. La aparición del diablo generalmente está asociada con desobedecer a la madre, o bien con la infidelidad y el vicio (por haber acudido a un prostíbulo o darse al vicio, como vimos en el apartado anterior). En este sentido, el diablo sería el mejor aliado para mantener el control del sector femenino de la población y del propio clero con relación a su grey.

Hay una cierta relevancia en la cultura (todavía con gran significación hasta la década de 1970) acerca de la maldición de una madre o un padre, en particular con relación a la obediencia. Personalmente, y

todavía hacia 1973, llegué a escuchar el rumor de una pareja de hermanas que estaban "tragadas por la tierra (de la cintura para abajo) por haber desobedecido a sus padres", en un pueblo relativamente cercano a Cuauhtémoc. La creencia social en la veracidad de este relato era evidente. Otro relato de ejemplaridad en relación a la obediencia era que a la muchacha o muchacho que desobedecía a sus padres se lo iba a llevar el diablo, "lo alzaba y lo dejaba caer en un huizachal".¹⁶

En los siguientes extractos se ilustra la función correctiva de las conductas después de haber sido maldecidos por desobedecer a su madre.

Saúl (35 años, estrato 1):

—¿Y tú solamente has visto ánimas o alguna vez has visto al diablo?

—Una vez que me echó mi mamá la maldición porque andaba borracho, y eran las 12:00 de la noche y que agarró la mula y me salgo a la cantina... y pues yo, como le dije, me fui y llegué aquí como a las tres. Y ya iba entrando al corral cuando que vi en una rama del guamúchil éste que está ahí y que me bajo rápido. En cuanto me bajé, la mula salió en chinga... Brincó los alambres la mula. Y yo salí sin correr pero sentí los pelos cómo se me enchinaban y mi mamá me dijo "qué tienes" y yo le dije "nada" y me dijo "ira, cabrón, qué tienes" y le dije "lo que me dijiste me salió" y le dije "mañana busco la mula" y me aventé un litro de alcohol puro y no se me podía controlar el escalofrío y tenía un temor y ya al otro día salí a buscar la mula y la hallé hasta el tercer día; esa noche se me hizo larga: no dormí nada, cerraba los ojos y no podía dormirme; total, que quedé enfermo de los nervios. Desde entonces ya no puedo tomar, me pongo muy malo, ya veía culebras por aquí, el diablo por allá, y le dije a mi mamá "ahora sí, yo ando bien malo miré al diablo, ahí está".

—¿Pero cómo lo veías?

—Como un chango, con los cuernos y la cola y él estaba arriba de la rama y nomás me le bajé a la mula y como si ella sintió también y por eso se fue. Y como ella me echó la maldición. Y de esa vez la mula y los perros también lo vieron, y dije "ahora sí me lleva".

—¿Qué hiciste al día siguiente?

—Al día siguiente me calmé pero andaba nervioso, y no me sentía competente para buscar la mula, iba cortito no lejos, y a los tres días me encuentro la mula ya sin nada, le habían robado la silla. Ya le digo que sí, que la maldición de una madre sí se cumple para que no hagan nada así.

—¿Qué edad tenías cuando lo viste en el corral?

—Andaba como en los 22 años, por ahí.

16. El huizache es un arbusto de mediana altura, que abunda en la región y que destaca por su gran cantidad de espinas.

Aurora (49 años, estrato 1):

—¿Tú has visto al diablo, se te ha aparecido de algún modo?

—No he visto al diablo, pero he oído pláticas y se más o menos dónde sale... aquí cerca de mi casa, aquí a espaldas ha salido, y aquí en mi casa también. Uno de mis hijos llegó a verlo en figura de un hombre muy guapo. Eso fue porque yo lo regañé, porque no me obedecía respecto de unas cosas, y le dije que se saliera, que iba a estar como los animales y que iba a ver al diablo. Y mi hijo ya estaba grande, tendría como unos 14 años... Esto sucedió aquí en el corral, allá en el guamúchil, y me habló y me dijo "que ahí lo miraba un hombre muy guapo pero que por los ojos echaba lumbre, que estaba al pie del árbol" y me dijo "que sintió un aire muy frío y que el cuerpo se le enfrió". Yo pensé que se había metido un hombre por atrás del corral y fuimos su otro hermano mayor y yo, y le dijo "mira, ven, no hay nada" y el muchacho me pidió perdón, ya se pasó a la casa y cambió su comportamiento. Ya hasta ahora que ya esta más grande ya empieza otra vez a cambiar su comportamiento, cuando lo regañó me contesta porque no está de acuerdo, aunque lo que hizo sea incorrecto... Yo pienso que a lo mejor sí fue su imaginación, pero también que a lo mejor sí lo vio, porque ya en otra ocasión él vio al diablo... Resulta que como yo lavaba ropa, lo mandé a él y a su otro hermano el mayor a que la entregaran; pero después él le indicó al mayor "que compráramos unas tortas"; cuando iban dando vuelta en la casa de Petra y el mayor le dijo: "que no, que era dinero de mi mamá y que llegaríamos primero a la casa y si ella quería nos daría dinero", pero él no quiso y se adelantó y al ir caminando se encontró a un señor todo mal vestido, pero que por los ojos echaba lumbre y dijo mi hijo "no, mejor me regreso, porque estoy desobedeciendo"; él tendría unos 11 ó 12 años.

—¿Aparte de este hijo tuyo, de quién más has sabido que vio al diablo o lo escuchó?

—Pues otro de mis hijos. Es el menor, que tiene 18 años actualmente, pero cuando tenía 15, él trabajaba aquí cerca ordeñando vacas y también cargaban otras cosas, pero tenía que acudir temprano a su trabajo. Él se iba de aquí a las 4 de la mañana y al ir caminando por la calle rumbo a su trabajo vio en un lugar donde se ponen a tomar personas, porque hay ahí un tejaban y no da el sol, a una persona según él muy guapo, pero vestido todo de rojo, y sintió mucho miedo y cuando llegó a su trabajo se lo comentó a su patrón y él le dijo que se viniera por otro lado y así lo hizo, pero cuando iba por otro camino pero a la altura de donde vio a esa persona empezó a sentir mucho miedo y un frío muy intenso y se fue corriendo y le volvió a decir a su patrón y él mejor le aconsejó que se viniera más tarde. Pero para evitar que tuviera algún percance, mejor decidieron que pasarían por él, ya que éste es mi hijo que atropellaron y como se golpeó la cabeza pensaron que a lo mejor se imaginaba, y para que no hubiera problemas de que se fuera a encamar decidieron pasar por él, y se venían más temprano por mi hijo.

La creencia en la funcionalidad de la maldición proferida por una madre es particularmente fuerte, como se ve en los siguientes extractos.

Esperanza (17 años, estrato social I):

Pues dice la gente que porque los hijos son muy rezongones. Por ejemplo, al muchacho que se le apareció, él tomaba mucho y su mamá le dijo: "se te va a aparecer el diablo por rezongón". Y que un día lo dejó a las 12 de la noche y le quitó la luz y que él veía al diablo, era el diablo porque nadie se metía ahí, era en la noche y estaba bien catrín, y luego él le dijo a su mamá, y dos muchachos salieron y no vieron nada, y luego él volvió a ir al patio y lo veía y lo veía.

Paulina (31 años, profesionista, estrato social II):

Mi abuelita siempre nos contaba, pero era ella muy fantasiosa. Nos contaba cosas que habían pasado en su época, de muchachas que desobedecían y se las llevaba el diablo. Era para infundirnos el miedo de que no desobedeciéramos a mis papás... Nos contaba de una muchacha que se fue sin permiso al baile y que se le apareció un hombre muy catrín, muy elegante y la invitó a bailar y ella sintió ganas de bailar con él que porque era un hombre apuesto, muy elegante, y que empezó a bailar con él, y que de pronto se abrió un hoyo en el techo y la sacó, que se elevaron y nunca más se volvió a saber más de ellos.

Temporalidad, recurrencia y frecuencia de las apariciones diabólicas

Los mitos encarnan y se objetivizan en figuras concretas, específicas, adquieren su propia figura antropomórfica o de cualquier otra índole, pero se particularizan. El "mito" del diablo ha sufrido cierto desgaste con el proceso de modernización y de reinterpretación; sin embargo, se podría decir que tiene una gran resistencia a "desaparecer", a morir. Una y otra vez son objeto de "reencarnación" pero es evidente que sufren los embates de la modernidad como un proceso que los lleva a "restringir" o limitar tanto en intensidad —fuerza— como en su frecuencia —número de apariciones— y recurrencia de los lugares que visita o dónde aparece. Es el caso del diablo montado a caballo, aquí clasificado dentro de las audiciones diabólicas. Se podría decir que lo mismo ocurre con las visiones diabólicas, sin embargo, no hay los suficientes datos como para afirmar tal aseveración, aunque como tendencia se deja observar. Para confirmar lo anterior, habría que hacer un recorrido hacia atrás, hacia la historia del poblado, donde la memoria colectiva señala que su recurrencia, frecuencia e intensidad eran sensiblemente mayores que en el presente.

En los extractos de entrevistas anteriores se puede apreciar la factibilidad del argumento aquí presentado. En lo que sigue, nos proponemos solventar dicho análisis, enriqueciéndolo con otros conceptos y perspectivas que fundamentan la tendencia al "desgaste" de la presencia diabólica, desgaste que se presenta ligeramente mayor en su manifestación auditiva y ligeramente menor en su presencia visual, pero creo que es básicamente válido para las dos formas o categorías de análisis.

El sonido de las herraduras del demonio: una cuestión de generaciones. Un trote que se desvanece: del testigo presencial al mal abstracto

Basta ordenar las fichas de trabajo con relación a las edades de quienes responden y encontrar una línea, o más textualmente dicho: un sonido que se desvanece, la narración de las experiencias de la gente mayor nos permite casi oír un trote de caballo tan fuerte que todos lo oyen y a todos atemoriza.

Para la gente que hoy transita por ese periodo de la mitad de la vida, el trote es sólo un eco, una experiencia que le narraron, algo que le contaron de modo tan serio que ciertamente lo menciona de inmediato: eso le produjo miedo. No es importante si lo oyó o no. El trote del caballo formó parte de su vida, era una especie de presencia tácita, de amenaza permanente. Para los más jóvenes, el trote del caballo y su jinete son, en su mayoría, historias de sus padres y abuelos.

Situar con alguna precisión el tiempo en el cual transitaba, se oía el diablo a caballo, el diablo charro, no es una tarea fácil, sólo podemos saber que era "antes" e incluso "más antes", los viejos lo oyeron en su infancia y en su adolescencia, sólo una entrevistada fija con precisión el periodo: el tiempo de la Cristiada.

La narración de la experiencia de Enrique (74 años, estrato 1), coincide más o menos con la época y es, en cierto sentido, tan sonora que podemos oír el trote del caballo:

—Cuando tenía yo nomás que a Luis y a Sara de hijos de familia, a las puras 12 de la noche pasaba el diablo, casi diario, bien montado en un caballo prieto, con espuelas, y nomás las cuatro patas del animal "clap", "clap", "clap", "clap", "clap", "clap". Vestido de negro como de charro, diario a las puras 12. Comenzaban a maullar los perros, chillar las gallinas.

- ¿Y qué hacía usted?
- Yo me levanté una vez. Lo vi, iba por aquí [por la calle], estaba empedrado, el caballo herrado, una vez nomás. Las demás veces no me dejó levantar la señora “no, yo tengo miedo” decía y ahí rezando...
- ¿Pero usted lo vio? ¿Cómo era?
- Pasaba de aquí para allá, vi nomás las espaldas.
- ¿Mmmh... y cuándo fue?
- Pero ahora ya no.
- ¿Hace cuánto no lo ve o no lo oye?
- Pos' yo ya tengo mucho, mucho tiempo que yo no.
- ¿Y cuándo cree usted que dejó de pasar?
- No, más antes sí se aparecía, no sé.
- ¿A qué se debe, en su opinión, ese cambio?
- Pos' no sé. Como, ya ves, que las décadas; porque son décadas. Esas décadas se van, es una década en una forma, o dos tres ¿no? y ya vienen otras.
- Ajá.
- Y van por etapas. No sé, dicen que puede ser porque ya tenemos “vario” tiempo de vivir y en ese tiempo que tenemos ve uno de todo. No sé.

Los recuerdos de otra gente mayor se mezclan ya con el temor de no ser creído por el oyente, o tal vez el temor de contradecir el moderno discurso religioso que, como se vio, niega este tipo de experiencias. Como si ya apenas contar que lo que se oyó y se sintió de modo colectivo. En los siguientes casos es incluso más claro, por eso comienzan hablando en un plural completamente impersonal, que no los compromete: “se decía antes”.

Sandra (65 años, estrato III):

- ¿Sentiste miedo alguna vez?
- Aquí en esta casa no. Aquí, fíjate, es muy céntrico y allá no. Allá no estaba fincado: no estaba la escuela, era un potrero; estaba un terreno donde hicieron después la escuela.
- ¿Pero allá sí sentiste miedo?
- Uuuu sí, pero pues no salíamos nosotras. Te digo que oíamos un ruido así de alguna persona que pasaba a caballo y nos quedábamos que no podíamos ni respirar, decíamos: “¿Qué será eso?” Porque más antes decían que salía el diablo y veces pasaba así algún caballo y luego decíamos nosotras pues, entre las hermanas: “¿Pero a poco es el diablo?” Pero nomás lo oíamos. Nunca lo veíamos.

La temporalidad del antes es para Isadora (76 años, estrato III), una fecha clara que tiene que ver con el periodo de la Cristiada. La aso-

ciación no deja de ser interesante, pues para los católicos eso era precisamente lo que estaba ocurriendo: se estaba debilitando el poder de Dios sobre la tierra, el mal y la oscuridad iban a dominar.

A media noche decían que pasaba un caballo y decían que era el diablo y pasaba sonando las cadenas. Y cuando la Cristiada sí se pasaba un caballo en la calle, nomás se oía la herradura y decía mi papá: "Hínquense a rezar una Magnífica porque ahí va Satanás". El cuarto cerrado, pero el diablo se oía por la calle y nos hincábamos aquí en la cama a rezar una Magnífica y el caballo seguía con sus patadonas grandes. ¡Ah, cómo se oían!

Y en las entrevistas con la gente de edad que alcanzó a vivir la época en la que no había luz eléctrica, frecuentemente surge el tema del temor a la oscuridad y su vinculación con el diablo.

La experiencia del caballo del diablo y su jinete no ha desaparecido completamente del poblado, sobrevive claramente en la memoria colectiva, de manera vívida en la gente mayor, y como parte del anecdotario de "antes" en los jóvenes. Pero, como se aprecia, también la gente de mayor edad se refiere a sus audiciones y apariciones como más típicas y frecuentes "antes" y habla de una virtual desaparición de sus manifestaciones. No obstante esta clara tendencia, dos personas de mediana edad afirman haberlo oído hace poco. La primera es una mujer de escasos recursos que habita en zona popular y sobre la calle vieja del poblado.

Martha (45 años, estrato 1):

—Sí, pos de eso siempre se ha hablado: de la llorona, del diablo, de que hay falsos caballos.

—¿Quién te hablaba de eso, los grandes, los chicos?

—Pos yo oía y todavía dicen de eso ¿erdá? antes, pos ahí decían pos que en el arroyito salía un perro y que echaba lumbre por los ojos pero yo no he visto nada, para qué le voy a decir mentiras. Yo caballos, sí.

—¿Como cuál caballo, cuéntame?

—El caballo, un caballo que pasa ahí, que dicen es el diablo.

—¿Y todavía lo ves pasar?

—Todavía se oye.

—¿A qué horas se oye?

—Como a las 2:(0) de la mañana. Algunos días lo oí aquí. Un día que oigo que pasó, pero aquí pegadito a la banqueta como que está bien grande y se oyen las patadonas.

—¿Nunca se te ha ocurrido mirar?

— ¡Uh, no!, ni quiero, pues es el diablo. Cállese, que nunca hablo de esto, no... dízque, ¡re! ¿sabe por qué no he abierto? Porque no duermo nada, mire... me senté en la cama y va pasando y entonces creí que volvía a pasar, y los perros que ya se morían de ladre y ladre, ladre y ladre los perros, entonces ya que me acuesto, yo dije: "esto es del diablo", pero a cada rato y luego se oye un perro que ladra, que aúlla ¡ay! tan horrible... no. Luego en la casa de lado, viera cómo asustan...

—¿Ahí?

— ¡Ah, sí! ahí está... Y también sale un perro adentro junto a la pila, allí lo vían unos señores que trabajaban en la obra haciendo el aeropuerto. Rentaban ahí, y ahí vieron un perro ahí. Las mujeres que traían vían un perro junto a la pila y una de ellas me decía: "Doña Carmen, anoche vi un perro" y le digo: "¿No te aventó lumbré?", "No" pero pues a veces que lo han visto pero con los ojos llenos de lumbré, son rojos, ¿verdad? y ya después llegaba Alejandra y luego: "Doña Carmen, anoche vi un perro", "¡Válgame Dios! ¿Cuántos perros ven ustedes?", les digo. "No, nunca salgan pa'fuera para que no venga el perro". Y también, también los señores lo vieron.

—¿Cuándo fue eso?

— ¡Uh!, pos cuando nació mi hija, en el 84, estaban ahí viviendo. Mucha gente vivía ahí, entonces no dejaban de asustar.

En la siguiente narrativa, Rosaura (27 años, profesionista, estrato III), se refiere a la experiencia de haber oído el caballo del diablo, que le fue narrada por una persona de bajos ingresos de 40 años de edad, que habita también en una de las calles más viejas del poblado. Esta experiencia fue vivida por la familia de quien narró la historia a nuestra entrevistada, apenas dos meses antes de la entrevista, es decir, en septiembre de 1997, alrededor de las 11:30 de la noche:

—¿Has escuchado algo relacionado con el diablo?

—Aquí sí, en Cuauhtémoc. He escuchado que dicen que en la noche se oyen caballos arrastrando cadenas, a ciertas horas de la noche, en la calle. Una amiga mía oyó que por su casa pasó el caballo arrastrando cadenas. Tanto ella como sus hermanos lo escucharon y estaban convencidos de que era el diablo.

Estas dos narraciones se refieren a recientes experiencias sonoras del caballo del diablo. Ello sugiere la persistencia de las audiciones colectivas del caballo del diablo. No parece desistir en su empeño de recordarles a los habitantes del poblado su existencia. Para los jóvenes profesionistas, las cosas se confunden. El diablo ya no es una realidad compartida socialmente, se trata más bien de anécdotas que les fueron contadas en

su infancia o sobre la infancia de sus padres, que se inventaron los abuelos fantasiosos y que hoy día se recrean a través del cine.

Paulina (31 años, estrato II):

—¿Alguien que te haya contado algo acerca del diablo?

—Bueno, mi abuelita siempre nos contaba, pero era ella muy fantasiosa. Nos contaba cosas que habían pasado en su época... Yo recuerdo que mis papás dicen que escuchaban seguido un caballo que pasaba por toda esta calle.

—¿Tú qué sientes cuando oyes comentarios de esto?

—Pues nada, porque siento que si yo le escuchara sí sería diferente y es algo que no me pertenece.

Al parecer, la experiencia y el discurso del diablo cambian de un modo más radical: unos no han oído hablar del tema, otros creen que tal vez se puede aparecer, pero tal vez sea imaginación, otros opinan que es imposible que se aparezca pues, como hemos señalado, el diablo está en nosotros o es un mal abstracto, sin corporeidad alguna, o bien es una posibilidad que existe. En ningún caso lo dan por cierto y definitivo:

Sergio (26 años, profesionista, estrato II):

—¿Has sabido de alguien que lo haya oído o visto [al diablo]?

—Pues hasta ahorita, no he sabido, ni me han platicado.

—¿Qué piensas tú de las apariciones del diablo?

—Puede ser cierto, pero puede influir la misma imaginación... pero sí puede existir todo esto.

Héctor (29 años, profesionista, estrato II):

—¿Has visto u oído al diablo?

—No, de eso no. Tengo un amigo que le ha pasado mucho de esto diabólico en la cacería y le han pasado cosas espantosas. Y él es una persona muy seria y por eso sí le creo.

Irene (27 años, profesionista, estrato II):

—¿Has visto u oído del diablo?

—Sí he oído; cuando estaba chica, con los niños, platicábamos en la calle; pero mi mamá nunca me dijo nada. Algo que sí me impresionó mucho fue la película de *El Exorcista* y como que me quedó mucho la impresión de la imagen y cuando

hay o escucho un ruido, salgo y procuro no asustarme de cosas sobrenaturales. Del diablo sí se decía mucho, de niños.

A Rosaura (27 años, profesionista, estrato III), después de que hubiera afirmado no haber visto ni oído al diablo, le pregunté:

—¿Pero sí crees en el diablo?

—No, en el diablo con cuernitos no. Pero de que hay mal, hay mal. Y no de que se aparezca y venga, eso no lo creo. Es lo que nosotros nos provocamos, ya que el bien y el mal nosotros lo provocamos. Creo que hay un cielo sí, y el infierno tiene que haber, pero sí debe de haber no tanto en el extremo, pero sí hay bien y hay mal.

Elisa (32 años, profesionista, estrato II):

—Ellos [su mamá y papá] creían que era el diablo, pero el caballo se oía que arrastraba cadenas, pero yo nunca vi nada.

—¿Qué idea te da? ¿Tú crees que es cierto?

—Yo siempre he pensado y visto que las personas que andan diciendo que ven son las más preocupadas, pero yo nunca he tenido pavor, pero yo nunca he pasado por eso, así que a lo mejor es sugestión de tanto temor, yo en lo personal no creo porque nunca me ha pasado.

—¿Tú crees que pueda existir?

—No, yo creo que no, porque creo que es sugestión, ya que yo he estado sola y nunca he visto nada, no creo mucho en esto: ha de ser la imaginación.

Como se ve, en las respuestas de estas últimas personas —de mediana edad y jóvenes profesionistas— el trote del diablo se borra, desaparece como él mismo solía hacerlo al transitar por las oscuras calles. El diablo es para ellos más abstracto, pero es también la imagen proporcionada por el cine, por Hollywood a través de películas como *El Exorcista* y *Demian*.

El carácter colectivo del caballo del diablo

El caballo del diablo, el que se oye pasando por medio de la calle, montado por el diablo, tiene un carácter colectivo en muchos sentidos: no se le *aparece* a nadie en particular, transita básicamente por la calle que les pertenece a todos que es, de facto, territorio colectivo. A diferencia de éste, el diablo que es visto se le aparece a sujetos específicos a los cuales lo une *algo personal* que posibilita el contacto visual.

El caballo del diablo, a diferencia del que se aparece, transita movido por su propia voluntad, su presencia no obedece a la acción del sujeto o sujetos que lo escuchan, nadie convoca ni nadie provoca su recorrido, tampoco nadie se siente personalmente responsable o involucrado de modo individual, aun cuando definitivamente a todos atemoriza. El supuesto es que se oye de manera colectiva, tanto al interior de la familia como en el territorio de la cuadra, en el viejo trayecto que recorría y que recorre, todavía, para algunos.

No le dice nada a nadie en particular, es simplemente casi como otro habitante de Cuauhtémoc, pero un habitante nocturno y misterioso que deja oír el ruido de sus potentes herraduras del caballo, y para algunos también de cadenas que arrastra, a veces puede involucrar al jinete, aunque no siempre, pero se tiene la certeza de que es el diablo.

Hay quien además de haberlo oído lo ha visto: pero sólo ha visto la espalda del jinete, de lejos. El que alguien lo haya visto corrobora su existencia, pero la mayoría de los entrevistados no lo ha visto y no desea hacerlo. Quizás haya oído también acerca de su descripción, pero no es verlo lo que define su forma: el trote del caballo es tan evidente e imponente que se deduce fácilmente su tamaño y su identidad, el color es invariablemente negro.

Finalmente, al igual que su percepción auditiva, la manera de ahuyentarlo es también colectiva: basta rezar. En el imaginario colectivo, rezar ayuda a la desaparición o al alejamiento del diablo, y sobre todo a que el diablo no entre en la casa de quien reza: se ruega que siga derecho, que siga su camino.

El conjuro-plegaria

La oración individual o colectiva como respuesta al trote del caballo refleja una acción aprendida por la gente en el discurso filosófico de la Iglesia y no es una expresión verbal espontánea: se aprende, se ejercita, se sabe que sirve para eso.

El conjuro-plegaria es una acción verbal que puede o no ir acompañada de cierta acción signica y reflexiva (persignarse, hacer el signo de la cruz con la mano, hincarse, proferir una exclamación verbal). El conjuro-plegaria es dada socioculturalmente al individuo para permi-

tirle superar la audición y la aparición visual, sea ésta el diablo o ánima, o bien un sismo, pues, como dice una de nuestras entrevistadas: "la plegaria es muy útil siempre que haya cualquier situación de apuro".

Cuando el conjuro-plegaria está destinado para el caballo del diablo, se hace de manera calmada y acaso con cierto nerviosismo pero siempre controlado, la secuencia de plegarias y acciones sígnicas es más prolongada y completa.

No ocurre así cuando la oración surge del susto, fruto de ver al diablo. En este caso generalmente viene una paralización física momentánea de la persona que vive el contacto visual. Esta paralización va acompañada de un silencio profundo. A los pocos segundos y quizá fracciones de segundo, el silencio es interrumpido por el conjuro-plegaria que, ahora sí, el individuo está en condiciones de expresar. Frecuentemente, después del conjuro-plegaria sigue la huida acelerada y nerviosa, pero jamás despavorida.

La visión del diablo produce el mutismo o el conjuro, pero nunca nadie se ha atrevido a hablarle usando palabras soeces, lo que, como se verá, ocurre con las ánimas, a las que es posible alejarlas mediante el lenguaje obsceno, común y corriente. Para el diablo sólo cabe un conjuro basado en el discurso religioso, que es el único recurso que tiene el poder de desterrarlo, de alejarlo. Sólo lo puede desaparecer una exclamación religiosa como "¡Virgen santísima!" o "¡Ave María Purísima!", el signo de la cruz, y por supuesto, la oración.

El conjuro-plegaria presenta diferencias por género, como se puede observar en el análisis de las narrativas. Una de sus características es que las mujeres son las que mayor uso hacen del rezo y menos curiosidad sienten de ver al caballo del diablo (por supuesto, siempre que ya pasó); de hecho, las mujeres ni siquiera se atreven a intentarlo.

Cambio social, socialización y cultura del temor en torno al diablo

Como se pudo apreciar, el cambio social vinculado al cambio cultural se evidencia a partir de la temporalidad y la frecuencia de las apariciones diabólicas. Los extractos de las narraciones sugieren que el diablo era un tema recurrente en discursos y en la aparición prácticamente cotidiana.

Algunas personas de mayor edad, inclusive aducen la carencia de luz eléctrica y el aislamiento a la frecuencia de las visiones. Isadora (76 años, estrato III): "Ahorita con luz no se ve nada, porque hay tanta luz y todo tan iluminado que se acabaron los espantos". Sandra (61 años, estrato III): "Porque más antes decían que salía el diablo... es que antes todo estaba más solo y no había luz".

Los cambios en la cultura del temor son un aspecto del cambio social que se puede apreciar de manera sensible en el ámbito de la cultura local, no sólo para la gente adulta que ya casi no escucha la palabra "diablo", que cada vez menos oye el paso del diablo montado a caballo arrastrando cadenas y de representaciones afines, es también un cambio sociocultural al cual hacen referencia los entrevistados de diversas formas, en particular al cómo fueron ellos educados y el cómo hoy día ha caído en cierto desuso la educación basada en el temor del diablo como parte del proceso de educación infantil.

Los siguientes extractos señalan muy claramente la recreación de la cultura del temor en la socialización infantil, utilizado como un recurso educativo:

Yademira (35 años, estrato I): "Para que nos portáramos bien era mucho lo que te decían 'que te va a llevar el diablo y te va a salir el diablo por como eres'. Héctor (29 años, profesionista, estrato II): "Sí recuerdo que de niño me decían, cuando yo me portaba mal o hacía algo mal, que me iba a llevar el diablo". Dora (44 años, profesionista, estrato III): "Cuando estaba chica, me decían que salía el diablo si cantaba la canción de 'amor chiquito, acabado de nacer', por eso no sé cantar. Y me inculcaron a mí eso". Cristina (46 años, estrato II): "Entre la raza se contaba del diablo y todo eso, entre los papás también te contaban eso". Emilio (51 años, estrato I): "Desde que era un chiquillo me acuerdo escuchar del diablo, las ánimas, que la calaca, la llorona, la planchada ahí en el jardín, del padre sin cabeza ahí en el atrio".

Las nuevas generaciones de padres de familia han disminuido claramente el tema de la aparición del diablo como recurso educativo de los hijos. El resquebrajamiento del discurso dominante y homogéneo décadas atrás y, sobre todo, la educación infantil en una estricta disciplina y una cultura del temor intensa, dan paso a una nueva cultura donde la educación y coerción a través del miedo ya no es valorado y aceptado como lo fue hasta la década de 1960. Este cambio de la cultura local y

de las nuevas generaciones es actualmente parte de ese proceso de fragmentación y heterogeneidad de la cultura.

Personalmente, mi infancia estuvo rodeada de historias relacionadas con el diablo contadas por mi abuelo paterno, quien cuando estaba de buen humor le fascinaba mantenernos absortos con su rica narrativa, condimentada con ademanes y gestos expresivos. Y aunque nunca vi ninguna imagen asociada con la presencia del diablo, como tampoco oí ningún ruido extraño que pudiera asociar con el diablo, su presencia fue un hecho permanente cada vez que en la infancia enfrentaba la oscuridad, el patio oscuro, la calle solitaria, el jardín central por la noche.

Traigo a colación algo personal que me parece ilustrativo. En mi infancia, yo me representaba al diablo de color rojo, con alas, con cuernos, con un tridente en la mano y con cola que terminaba en punta de flecha. Exactamente tal y como lo pintan en las cartas del juego de la lotería. Tengo también una imagen iconográfica muy presente que me impactó mucho en la infancia. En una fonda o cenaduría de platillos típicos, colgando de una pared había una fotografía de un cuadro que describía el juicio final. En él se veía a Satanás, en el lado izquierdo y en la parte media baja, semejante a un murciélago antropomorfo, de gran tamaño y fuerza, en estado vigilante de la fila de humanos semidesnudos que iban bajando camino al infierno y sus ardientes flamas que envolvían almas con expresión de tortura y sufrimiento. En la parte superior se veía a Dios y sus arcángeles, invitando a entrar a su reino una larga fila de almas camino del cielo, almas apacibles y flotantes en una atmósfera de veneración y dicha serena. En la parte inferior derecha estaba el mundo, la vida social, con dos subdivisiones, de un lado el mundo de la juerga, el vino, la lujuria y la avaricia; del otro, el trabajador sencillito, la familia devota.

La semiótica de la concepción y el discurso religioso popular del mundo, de la vida, del cielo y del infierno no era distinta a lo plasmado en aquel cuadro. La enseñanza del catecismo a los niños estaba cargada de dramáticas imágenes que asustaban a cualquiera. Por su parte, los curas en el púlpito ofrecían imágenes del infierno en llamas para todos aquellos pecadores que osaran no arrepentirse.

No obstante que la educación basada en el temor y en el referente del diablo ha caído en desuso, el diablo y su simbolización continúan recreándose por otros mecanismos. Los medios de comunicación llegan a todos los rincones hoy día, el cine y la televisión están presen-

tes en la vida cotidiana. A través de la televisión llegan nuevos mitos, como el "chupacabras", y el cine no se queda atrás, por supuesto. De la misma manera que tales "representaciones" no se pueden explicar sin esos medios de comunicación, también la aparición del caballo que arrastra cadenas y sus representaciones afines no se pueden explicar si no es con relación al contexto sociocultural rural, es decir, a las calles empedradas, al vínculo intensivo y frecuente con los caballos, a la carencia de servicios diversos.

Como hipótesis, cabe plantear que lo que podría cambiar, antes que la desaparición plena del diablo, sería su aparición en forma de jinete o charro montado a caballo, una vez que la población se separe por completo de la actividad agrícola y desaparezcan los caballos del escenario cotidiano. Después de eso, el diablo podría continuar su existencia en la subjetividad de las gentes, con nuevas formas de presentación y acción, por ejemplo, a través de la posesión, a la manera que ocurre hoy día en ciudades grandes, donde no faltan personas poseídas por el demonio.

Sin embargo, la tendencia que la modernidad impulsa en el sentido de la menor significación y aparición diabólica del escenario psicosocial, quedará en eso justamente: en su gradualidad menor, en su frecuencia cada vez más esporádica, pero el diablo difícilmente desaparecerá totalmente del escenario cultural. De hecho, como parte del subconsciente colectivo, en algún momento de crisis, con algún pretexto y en determinada situación, su aparición puede intensificarse, reificarse y objetivarse en formas impredecibles.

IV. Las ánimas: entre el miedo y el gozo del (re) encuentro

En este capítulo se analiza uno de los más comunes inductores del miedo en la localidad: las ánimas. Es notable cómo las ánimas han sido tema frecuente en la literatura latinoamericana y, sin embargo, han pasado inadvertidas para las ciencias sociales en su conjunto. En Cuauhtémoc son un referente frecuente en la vida cotidiana. Las hay conocidas por una gran parte de la población y otras cuyo conocimiento se restringe a un individuo, a una casa o a un barrio. En un sentido que podría ser sólo un poco exagerado, el poblado aparece tan habitado por seres humanos como por ánimas. Abundan en él los lugares “donde asustan” las ánimas; el término mismo, “asustan”, da idea de la intensidad relativa del miedo que producen y, hasta cierto punto, de su limitada capacidad de causar daño.

Las ánimas son “el alma” o el espíritu de un ser humano que ha muerto y que, por alguna razón, no puede descansar, no puede “irse” del todo, por ello son “almas en pena”. Aun cuando algunos de los entrevistados no han tenido un contacto directo con ellas, difícilmente niegan la veracidad de las narraciones vividas por amigos o familiares. Incluso los jóvenes profesionistas, el sector más descreído en lo que respecta a la existencia de las ánimas, han tenido experiencias que consideran como fenómenos paranormales, extraños, y hacen un esfuerzo de interpretación que pudiera explicar el fenómeno pero desde una nueva perspectiva conceptual.

Al igual que en el caso del capítulo anterior, esta es una fuente de miedo vinculada estrechamente con la perspectiva sociocultural, asociada a “fenómenos sobrenaturales” que no pueden de ningún modo, ni aun en caso de que pensáramos en un posible temor inconsciente ante la muerte de otros o a la propia muerte, ser entendida al

margen de la cotidianidad que los pobladores tienen con la muerte en general.

La creencia en las ánimas descansa en la afirmación de la dualidad alma/cuerpo, una dualidad que da fundamento a muchas creencias religiosas y que está presente en otras culturas, como se analiza en el caso de las Islas Trobriands Nueva Guinea (del cual hacemos un breve análisis con fines ilustrativos).

Ahora bien, desde el punto de vista de la sociología del miedo uno podría pensar que la gran reiteración de la presencia de las ánimas podría significar un temor natural, o universalmente humano, frente a aspectos sobre los cuales padecemos una enorme ignorancia y que resultan, ciertamente, trascendentes. Tal explicación podría ser válida, pero es interesante señalar cómo ese temor encuentra en el poblado de Cuauhtémoc, particularmente en lo que respecta a las ánimas, una explicación, pues en el fondo, si bien la existencia o no de las ánimas pueden verse como una de las interrogantes a lo que sigue después de la muerte, la creencia en ellas constituye en sí misma una explicación: representan una respuesta, real y viviente, de lo que ocurre con el alma después de la muerte, tanto del alma de los otros como potencialmente de nosotros mismos después de la muerte.

La experiencia primera con las ánimas es de miedo. Este contacto puede limitarse a una fracción de segundo o bien puede establecerse una relación que dure días e incluso años; esta interacción entre una persona y un alma puede ser más o menos cotidiana, o presentarse de manera ocasional. En general, después de ocurrido el primer contacto y establecida la identificación de la presencia en principio extraña, el miedo inicial desaparece y se puede crear incluso una interacción más típica de la relación donde hay afecto y amistad.

En el capítulo sobre el miedo al diablo, vimos cómo esta fuente sobrenatural del miedo tiende a disminuir —que no a desaparecer— del escenario cultural, en especial en su manifestación vinculada al caballo del diablo y al catrín. Se analizó de qué manera el cambio social implicó nuevos discursos y concepciones en torno al diablo, incluso dentro de la institución de la Iglesia, y cómo el diablo, en tanto fuente de intenso miedo, tiende a disminuir e incluso a desaparecer entre los jóvenes profesionistas y, en menor medida, entre los sectores medios y altos de la población.

En este capítulo se podrá observar cómo la "presencia" de las ánimas permanece con un alto grado de difusión y presencia, a pesar de los procesos de transformación social; se verá cómo en torno a ellas emergen discursos explicativos y alternativos, que si bien no las desaparecen como fuente de miedo, sí modifican sus antiguas características y la forma de relación con ellas.

Acercamiento a las ánimas a partir de las generaciones, del género y el estrato social

Uno de los rasgos que aparecen de manera más inmediata en las entrevistas sobre los encuentros con fenómenos extraños y/o ánimas, y el miedo vivido en ese encuentro —a diferencia de los encuentros con el diablo—, es que se trata de experiencias explícitas y socializadas, es decir, no producen vergüenza, tienen una legitimidad que ubica a estas experiencias como un fenómeno prácticamente "natural" y común. Esta característica es menos frecuente entre los jóvenes profesionistas, quienes no alcanzan a dilucidar la naturaleza de estos encuentros extraños y les produce cierta zozobra hablar sobre ellos.

Es importante señalar que, en algunos casos, particularmente cuando se trata de las ánimas de familiares queridos, el encuentro y la relación con las ánimas no produce en sentido estricto miedo, o mejor dicho, se mezcla con otras emociones y da como resultado una sensación o emoción extraña, difícil de conceptualizar; aun cuando es una sensación de nerviosismo, esto no suprime la alegría del reencuentro.

Encontré también que el miedo a las "ánimas" está estrechamente relacionado con eventos ocurridos en sitios específicos; en cierta forma, podemos plantear que existe una cierta "geografía del miedo", tanto como una "historia del miedo". Así, ciertos lugares están socialmente "marcados" como espacios donde "espantan", de manera tal que constituyen parte de la memoria colectiva de los habitantes de ciertas calles y lugares específicos al interior de las casas y patios. (Sobre esto se profundizará en el capítulo siguiente.)

En Cuauhtémoc se puede dar cuenta de un gran espectro de formas y situaciones en las cuales se aparecen las ánimas. Reiteramos que las ánimas constituyen para los pobladores la explicación e interpretación del hecho, dicho de otro modo: la presencia del ánima en sí misma

y la situación en la cual se hace presente generan un esfuerzo de interpretación y explicación por parte de quienes viven la experiencia.

Con frecuencia, la explicación o identificación de la "presencia" del ánima deriva del conocimiento de la reciente muerte —o de la vida previa— de quien ahora se presenta como ánima, o bien se conoce por lo que "dice" textualmente el ánima.

A primera vista, las experiencias con las ánimas aparecerían como un conjunto de experiencias multiformes, intergeneracionales, intergénero y socialmente dispersas. Sin embargo, haciendo un análisis del tipo de apariciones consideradas por la población como ánimas, aparecen líneas de análisis que permiten trazar diferencias generacionales y de género que es importante resaltar, claridad que no se alcanza cuando se analiza la información a partir del estrato social. Es decir, las interpretaciones a partir de la segmentación por estrato social no me permiten sacar líneas definitorias muy claras, especialmente porque en el poblado de Cuauhtémoc los recursos económicos de las personas no se relacionan de modo directo con su nivel educativo.

Por un lado, el acceso a la educación es ciertamente más probable entre los estratos sociales medios y altos; no obstante, no todas las familias pertenecientes a este sector social invierten en el capital cultural que constituye la educación. Por otro lado, es indudable también que el acceso a la educación para las familias pobres es posible si desarrollan una estrategia que permita que al menos un miembro acceda a niveles de educación superior. La migración y las remesas en dólares que envía algún hermano mayor de la familia, el ahorro y el trabajo de varios de ellos, pueden lograr que algún miembro de la familia logre obtener la anhelada educación superior. De esta suerte, se puede observar cierta movilidad social ascendente cuando los hijos crecen y se insertan en diversos mercados laborales. Después de todo, la educación superior o técnica no alcanza costos prohibitivos, particularmente en un contexto socioeconómico que ofrece una buena diversificación de empleos. Así entonces, la gama de los profesionistas es un tanto heterogénea en términos de sus orígenes culturales y socioeconómicos.

Se puede señalar de modo muy preciso que aquellos que accedieron a un nivel de educación superior o profesional, al margen de sus recursos económicos, constituyen un pequeño grupo social que, contrario a lo que podría pensarse en tanto que han estado bajo la influencia de un proceso educativo que entrena a los sujetos en la lógica y la racio-

nalidad de la verificación, no expresan un rechazo o negación respecto a la creencia en las ánimas y las experiencias vividas, sino una enorme confusión o bien la búsqueda de explicaciones alternativas.

En cierto nivel de análisis, el mundo de las ánimas aparece diverso, heterogéneo y aun personal. Sin embargo, como se verá, su aparición no está exenta de creencias compartidas en la cultura local, a la vez que está ligada a determinadas situaciones y acontecimientos que ocurrieron en la historia de la comunidad, explicables también a la luz de la cosmovisión que ha permeado la cultura tanto en relación a la religión católica como a nuevas teorías cosmológicas alternativas, que son hoy día marginales en la cultura local.

En lo que sigue se analizarán las pautas con que de manera espontánea, y prácticamente incuestionable, los encuentros extraños son identificados como propios de un "alma en pena" y no como la manifestación del representante del temible submundo. Efectivamente, la certeza con la cual se diferencian con absoluta claridad los encuentros con el diablo y con las ánimas, toda vez que en ocasiones las ánimas no se ven, apenas si se manifiestan en forma de "bulto", cabe la pregunta de por qué ese "bulto" no podría ser el diablo. La respuesta podría parecer elemental y simple: la presencia del ánima se "siente" diferente.

El blanco de las ánimas puras o abstractas

El que casi siempre las ánimas sean blancas es, quizá, uno de los atributos que alcanza cierto consenso dentro de la población, tanto en hombres como en mujeres. Las ánimas blancas caen dentro de la clasificación de las ánimas *puras o abstractas*. Su objetivación ocurre como un "bulto", el cual no tiene pies. Hay que hacer notar esta forma y color: "como una sábana blanca", que se traslada "como volando". Como bien resume Olga (52 años, estrato 1): "[...] pues casi todos los espantos, la mayoría se presentan de blanco". Por su parte, Esperanza, de apenas 17 años (estrato 1), describe una de sus visiones: "Era blanca, pero caminaba por el viento y desapareció". Martha (54 años, estrato 1) comenta, igualmente "[...] son como sábanas blancas, como si fueran volando como por encimita del suelo". Aurora (44 años, estrato 1), recuerda lo que su madre le narraba cuando era una niña: "Mi mamá decía que ya en la noche asustaban y que se aparecían las ánimas blancas". Isadora

(76 años, estrato III) comenta sobre una visión colectiva que vivió en su infancia: "Era un ánima, un bultito así de alto, como de unos 40 centímetros del suelo, nomás se veía la sombrita, como que iba caminando pero en el vientecito... era blanco y el chalecito se le veía más oscuro, pasó por enfrente, hasta que llegó a la esquina y dio vuelta".

El color blanco de las ánimas encaja en la concepción sobre el *ethos* de éstas, es decir, en tanto espíritus de personas fallecidas —recuérdense los colores negro y rojo, predominantes en la representación del diablo como personaje que encarna el mal—. Uno de sus atributos potenciales es que se considera que, en general, son inofensivas, característica que no es atribuible al diablo que, según vimos, tiene la capacidad de hacer diversos males. No obstante el miedo a lo desconocido, a lo que surge de otra dimensión, a pesar de considerar que pueda ser inofensivo, como atinadamente replicó Aurora (44 años, estrato I) a la pregunta ¿hizo algo más el ánima?: "¿Te parece poco el susto?"

Las ánimas: experiencias subjetivas y difusas en una sociedad de campesinos, mestiza y semi-urbana

La experiencia sugiere que los encuentros con las ánimas van más allá de la cultura popular y se manifiestan de manera transclasista. No obstante, si se revisa la literatura antropológica se encuentran diferencias importantes quizás no en las creencias en sí mismas, pero sí en el grado de significación, así como sus roles y funciones.

Si nos remitimos a los estudios realizados en las Islas Trobriands por Malinowski (1995) y posteriormente por Hutchins (1991), encontramos similitudes estructurales en términos de la cosmología de estos dos pueblos: ambas comparten la dualidad alma-cuerpo. El ánima supone el desprendimiento del alma, o del espíritu, del cuerpo al momento de morir. Para los Trobriand el concepto de *baloma* es similar al de alma o espíritu para los pobladores de Cuauhtémoc. Mientras que para los Trobriand toda alma de un difunto es por definición *baloma*, para la población de Cuauhtémoc se hace una distinción entre alma y ánima. El concepto de alma y el de ánima son distintos; alma tienen todos los seres humanos, es en esencia el espíritu, pero para que el alma devenga en ánima se requiere que su

espíritu se haga presente ante los vivos, de otro modo permanece o continúa siendo un alma.

En la sociedad Trobriand existen dos tipos de almas o espíritus (*baloma*): *totaloi* y *kosi*, los cuales habitan en un lugar muy concreto y real como es la isla de Tuma, a donde van todos los *baloma* de los que mueren. En la cultura de Cuauhtémoc, y en el Occidente cristiano en general, la cosmogonía ha contado como referente un lugar que en algunos momentos —y para ciertas regiones— fue real pero que, en general, ha quedado más en una noción abstracta e indefinida: el purgatorio.

En el caso de las Islas Trobriands, *baloma* deja la isla de Tuma y retorna a su villa natal durante la estación de cosecha, trayendo buena ventura e incrementando la producción. Mientras *baloma* está en la villa se manifiesta mediante actos inocuos, “a través de mover cosas y haciendo ruidos”. Además, *baloma* puede interceder de manera invisible en los asuntos humanos, “particularmente con aquellos que se han portado mal, acarreándoles la mala suerte” (Hutchins, 1991: 270).

En Cuauhtémoc también las ánimas mueven cosas y hacen ruidos extraños, sin embargo no se encontró ningún ánima que tuviera el don de causar mala suerte, ni tienen relación con el mal comportamiento —como vimos, es exclusivamente la aparición del diablo la que se vincula a la trasgresión de las normas sociales y morales.

En aquella cultura ocurre también, a veces, que el alma o espíritu de los recién fallecidos (llamados *Totaloi*) se presentan a las personas, ya sea que estén despiertas o dormidas. Estos encuentros aun cuando son tristes, no son del todo amedrentadores (Hutchins, 1991: 270).

En Cuauhtémoc, efectivamente una de las experiencias más interesantes con las ánimas fueron precisamente las de aquellas manifestaciones de fallecidos recientemente. Sin embargo, la creencia en las ánimas en Cuauhtémoc no constituye un elemento tan integrado como para que los espíritus de los muertos tengan que pasar una serie de etapas y sucesiones hasta encontrar su destino muy preciso, como sí ocurre en el caso de los trobriandeses. Dicho de otra manera, esas apariciones de ánimas de personas recientemente fallecidas no siempre ocurren ni constituyen un patrón establecido.

A manera de ilustración, cito aquí un caso de aparición de una persona que había fallecido hacía aproximadamente dos meses atrás y que se apareció tal como era en vida. Bernardo (37 años, estrato 1) tuvo la experiencia de ver a su patrón, con el cual había trabajado por algún tiempo.

—Yo te estoy hablando cuando me tocó ver... Fue cuando se murió don Tomás, él vivía aquí en la esquina... Ese señor tenía como dos meses de muerto. Yo le ayudaba en la ordeña. Luego seguí con su hijo Fidel. Y una vez él me mandó por el hacha que se nos había olvidado. Cuando llegué a la casa, lo vi al señor. Yo traía un gabancito y venía con las manos debajo del gabán cuando lo vi saliendo de su casa por la puerta. Lo vi bien cuando se bajó de la banqueta y cómo se subió de nuevo a la banqueta y como que me vio y se metió otra vez, y yo como a dos metros.

—¿No te acordabas que ya estaba muerto?

—No, yo iba pensando en el hacha, que me había dicho que estaba al pie del lavadero, y que ahí se le había olvidado. Cuando lo vi sentí que me quería caer, y no hallé el hacha, y ya me quiso mandar Fidel otra vez, ya no quise ir. Pero como te digo, no pude dormir pensando en eso. Yo tanteo, dicen que no existen, pero yo digo que sí, sí, se siente feo... son cosas que uno no puede entender por qué suceden.

Otras narraciones se refirieron a apariciones de difuntos recientes, pero sólo fueron sentidas, no vistas. En algunos casos se presentaron ante familiares y fue para despedirse o, como se verá más adelante, para ayudar a arreglar pleitos familiares.

Otro tipo de espíritu —particularmente malévolos— entre los trobriandeses es el llamado *Kosi*. Éste permanece alrededor de las villas asustando a las personas por la noche. El tiempo de la permanencia de este espíritu tiene relación con el carácter social del fallecido mientras estuvo en vida, tal como el espíritu de una bruja, de un ladrón o de un adúltero, ya que *Topileta*¹⁷ les negó la entrada a la isla de Tuma (Hutchins, 1991: 270). Al contrario que en la cosmovisión cristiana, ahí el cielo y el purgatorio tienen una existencia menos clara.

Se puede establecer una analogía entre estos espíritus *Kosi* y las ánimas “viejas” de Cuauhtémoc, las cuales son consideradas almas en pena a las que, por alguna razón, no se les permite todavía la entrada al cielo. Entre estas razones podemos señalar que no han tenido la ayuda de algún servicio cristiano ya sea porque son no identificadas, ya sea porque no fueron cristianas —vivieron en la época prehispánica y, por lo tanto, antes de la llegada del cristianismo— o murieron en

17. *Topileta* es una especie de San Pedro, que en la cultura trobriand es el responsable de llevar el registro de las acciones —buenas y malas— de las personas en vida. Él administra el acceso o no a la isla que es el lugar de descanso final de los espíritus.

condiciones muy oscuras y la temporalidad en que estuvieron en vida terrenal es indefinida (se cree que hace mucho tiempo). No obstante, nunca se les atribuye a éstas ánimas la capacidad de generar el mal en razón de su vida social. Ocasionalmente hostigan para conseguir la ayuda de los vivos, y se cree que aparecen justo en el territorio donde residieron en vida o donde murieron.

Aún más, si bien tienen la capacidad de desplazarse, la movilidad de las ánimas en Cuauhtémoc siempre es más restringida y por lo común están ligadas a un espacio "marcado". No parece que nadie en la población crea que el espíritu de algún difunto en particular sea capaz de rondar la población por distintos lados. Como se puede observar en Avalon (2003), en su selección de narraciones de encuentros con ánimas en varias partes del occidente del país, las ánimas no intervienen en los asuntos humanos a tal grado como en la cultura trobriandesa.

Partiendo de lo anterior, así como de la creencia generacional distinta, se comprende entonces que en Cuauhtémoc exista una cultura menos homogénea y mucho menos articulada a la vida social, es decir, la creencia en los espíritus no presenta la organicidad de la cosmogonía trobriandesa.

Quizás los mitos sobre los espíritus en Cuauhtémoc tuvieron alguna vez una conformación estructurada y sistematizada, con sus "actores" y "roles" definidos, pero en la actualidad resulta difícil encajar las partes del rompecabezas como constitutivas de algo más integrado. Aun cuando se podría hablar de ciertas características o atributos de los espíritus que son compartidos por varios segmentos de la población, entre los cuales podrían mencionarse los siguientes: son blancos, no tienen pies, se deslizan en el aire, quieren pedir un deseo (que se les rece, se enciendan veladoras, se les mande una misa), o bien, quieren compartir un secreto (saben dónde hay dinero enterrado), o bien, son por completo antropomorfos y no se distinguen del resto de los humanos, y utilizan las indumentarias que les eran típicas en vida, y su apego a su espacio los mantiene en esta dimensión.

Estos atributos no siempre se presentan en una misma ánima —ni a las mismas personas— y la diversidad es tan amplia que, insisto, queda a nivel de las azarosas y raras experiencias personales, particular-

mente porque tampoco existe un cuerpo ideológico, una explicación global que provenga de una institución; no hay, pues, un cuerpo mítico o filosófico, ni especialistas religiosos, brujos o científicos que articulen estas experiencias.

Así, y a pesar de las curiosas aristas y semejanzas en términos de la interpretación de las ánimas frente a la cultura de los trobriandeses, en donde la cultura presenta una "mitología" más estructurada ontológica y teleológicamente con la organización social, en Cuauhtémoc las ánimas y su simbolismo presenta bifurcaciones interpretativas propias de una sociedad culturalmente fragmentada.

Hay cierta cosmovisión más homogénea y compartida en términos generacionales, en particular, por la generación tradicional, la integrada por los adultos de mayor edad, no así entre los jóvenes. Para estos últimos, los fenómenos sobrenaturales se quedan en el ámbito de las experiencias subjetivas y personales, carecen de un discurso colectivo que les dé explicación y les dote de sentido, asimismo no desempeñan ninguna función en la vida de la colectividad.

El purgatorio y las ánimas

Es conveniente acercarse a la cosmología religiosa predominante en la cultura local, cuya creencia es particularmente válida para la generación de las personas de mayor edad, y puesta en duda por los jóvenes de clase media y en particular por el segmento de profesionistas.

La base de la cosmología descansa en la noción de la división alma/cuerpo, pero también en la concepción del bien y del mal. El cuerpo muere, pero el alma es eterna. Toda vez que el alma sobrevive después de la muerte, su destino último es el cielo o el infierno. A dónde vaya el alma del difunto, sea a uno u otro lugar, dependerá de la conducta social que tuvo la persona en vida.

Una de las explicaciones que resulta relativamente coherente —y que tiene más legitimidad para la generación tradicional, particularmente—, en torno al origen y la naturaleza de las ánimas, se articula en torno a la creencia del purgatorio. El purgatorio explica no sólo el lugar de donde provienen algunas ánimas, sino también su presencia aquí, e incluso la duración de su presencia. Su final desaparición —en

sentido literal: cuando dejan de aparecerse— ocurrirá una vez que su alma pase al cielo, en donde descansará eternamente y en paz.

Independientemente de la postura cambiante y aun contradictoria de la Iglesia católica respecto del purgatorio, éste ha tenido su propia trayectoria de significación y resignificación en la cultura popular. Al igual que el diablo, el purgatorio ha sido uno de los imaginarios más poderosos de la cultura popular.

Para la Iglesia católica actual, el purgatorio —al igual que el diablo— no existe en tanto dogma de fe. No obstante, la Iglesia permite la creencia popular y, de hecho, promueve su creencia a través de varios de sus rituales, como en las liturgias donde se dicen oraciones dirigidas a las almas de los difuntos para que descansen en paz y, por supuesto, en la prédica de los sermones que si bien hoy día han perdido preponderancia, todavía hasta la década de 1960 era un recurso moralizante muy usual entre los sacerdotes católicos. El mismo adoctrinamiento de los niños en la preparación para la primera comunión, era uno de los exhortos para inculcar el temor tanto en la existencia del diablo como en la del purgatorio, para advertir sobre las consecuencias de comportarse mal en esta vida.¹⁸ Por supuesto, al interior de las familias tanto las madres como la parentela adulta también compartían a los niños la creencia en el purgatorio.

En su trabajo *El nacimiento del purgatorio* Le Goff (1981) desarrolla de manera brillante la historia del surgimiento de este espacio en la cosmografía de los cristianos latinos hacia finales del siglo xi y principios del xiii.¹⁹ Este autor sostiene que si bien hay una gran cantidad de documentos de teólogos, y no teólogos, que sugieren el perfil de lo que sería el purgatorio desde prácticamente siglos antes de Cristo, en ninguno de los casos satisfacen por completo las funciones simbólicas que caracterizarían al purgatorio del medioevo tardío.

El origen de la creencia en el purgatorio como un sustantivo, es decir, como un lugar específico, es polémico y algunos lo sitúan en épocas más tempranas en la historia. La introducción del purgatorio

18. Personalmente escuché estas narraciones en mi niñez por parte de las instructoras de la doctrina, a donde acudíamos los niños que rondábamos los seis años de edad.

19. "Antes de esa fecha, los textos mencionaban el adjetivo *purgatorius*, *purgatoria*, que purga o purifica, y únicamente las expresiones consagradas: *ignis purgatorius*, el fuego purgativo, *poenae purgatoriae*, las penas purgativas..." Le Goff (1981:11).

en el pensamiento cristiano y su supervivencia a lo largo de la historia del cristianismo, abrió una transformación importante en la espacialidad de su horizonte escatológico. La vieja dualidad paraíso-infierno (arriba-abajo) se recompone bajo la perspectiva que resuelve el tiempo de espera entre la muerte individual y el día del juicio final, pasando a una terna espacial, con el purgatorio como escala intermedia, que ofrece un juicio aun antes del fin de los tiempos.

El purgatorio medieval y moderno encarna y simboliza un espacio por donde transitan las almas de aquellos que fueron "no totalmente malos ni totalmente buenos", y donde sus almas purgan una condena menor, derivada de pecados veniales. Las únicas almas que ascienden directamente al cielo sin pasar por el tránsito temporal de la purificación del purgatorio, son las de los "totalmente buenos" y la de los santos o mártires. Esta misma concepción del purgatorio era socializada todavía en la década de 1960 por padres de familia, catequistas y sacerdotes católicos.

De acuerdo con Le Goff (1981) el purgatorio tiene tres elementos que le caracterizan: 1. La posibilidad del perdón de los pecados después de la muerte individual, 2. La eficacia de las plegarias de los vivos por las almas de los muertos y, 3. Es un lugar temporal, de tránsito, donde el tormento de purificación es proporcional a la gravedad de las faltas cometidas (Le Goff, 1981: 57 y ss.). El espíritu que accedía al purgatorio —siempre y cuando las faltas cometidas en el reino terrenal no fuesen "capitales" o "pecados mortales", como usualmente los llaman en Cuauhtémoc—, mal que bien y tarde que temprano, saldría de este sufrimiento temporal para ingresar, después de pagar su pena, al reino de los cielos.

Si bien históricamente el purgatorio alguna vez fue "infernalizado", es decir, visualizado como un espacio subterráneo regido por diablos y con un fuego atrozmente torturador, otorgándole un lugar de pena transitoria pero horrible, en épocas modernas se impuso como un lugar más bien inclinado hacia el cielo y donde si bien el alma sufre dolorosos tormentos, éstos son finalmente de purificación.²⁰

20. Por mucho tiempo y en ciertas regiones hubo la creencia de que el ingreso al purgatorio eran los cráteres de los volcanes, como fue el caso del Etna, en Italia. El conocido Purgatorio de San Patricio, en la Irlanda católica, es también un hoyo humeante.

De esta manera, el purgatorio se constituyó en un espacio de esperanza. De ahí, el alma, tarde que temprano, saldrá a su destino final: el paraíso. Efectivamente, para ayudar a las almas que se encuentran en el purgatorio la Iglesia católica institucionalizó, desde el siglo **xii**, varias liturgias encaminadas a aliviar la pena y aligerar el tiempo de castigo, invocando la misericordia del Señor. Las fiestas de Todos los Santos constituyen acciones precisamente encaminadas a las almas de los difuntos. Las limosnas, los diezmos, las misas dedicadas, las oraciones, son acciones orientadas a “ganar indulgencias” y tienen por objeto, precisamente, interceder por las almas de los difuntos en su paso por el purgatorio (Le Goff, 1981).

En Cuauhtémoc, es la versión suavizada del purgatorio la que más aceptación ha tenido, por lo menos para la generación tradicional, integrada por las personas de mayor edad. Para los jóvenes, o la generación más reciente y moderna dentro de la localidad, el purgatorio no es un referente que les llame la atención: le conceden poca importancia e inclusive dudan de su existencia, al igual que ocurre con el diablo. No desechan su existencia del todo, pero tampoco la cultivan como creencia inobjetable. La concepción de la generación tradicional contempla al purgatorio como un lugar ubicado en una escala intermedia entre el infierno y el cielo, pero definitivamente por encima de la Tierra y, por consiguiente, con inclinación al cielo.

El siguiente extracto ilustra la cosmovisión que fuera dominante todavía hasta la década de 1900 en la localidad. La narrativa pertenece a Heliodoro (92 años, estrato 1):

Ese Dolores era bien asesino —tenía las narices comidas así, como una enfermedad, como Lázaro—. ²¹ Así, según es la vida, así es la muerte, según como nos portamos. ¿Tú crees que uno, nomás por nomás tiene lo que tiene? No, es por castigo de Dios. Pero alguna recompensa tiene que haber. Ya estando allá entras al purgatorio y de allí nadie sale al infierno. El que entra al purgatorio haz de cuenta que ya está en la gloria, a la dura, a fuerzas. Lleva tiempo, pero no va a salir al infierno, no, no: el que entra al infierno no sale del infierno a la gloria.

Yo es lo que le pido a mí Dios, que me castigue como lo merezca, pero que me salve —lo que no quiero es condenarme—. Seguro, más vale que uno de aquí del mundo se vaya derecho al cielo, pero eso no es tan fácil. Tentaciones hay en

21. Se refiere a la lepra.

todos lados, cuando menos piense ya cayó uno y alguna ofensita le habrá hecho a Dios nuestro Señor. ¡Si nomás, dicen que nomás con la leche que tome uno de sus padres! ya con eso una criatura que se muera chiquita, nomás por la leche que se bebió de sus padres pasa, aunque sea, por las llamas del purgatorio.

Me parece que esta cultura de la expiación, como proceso de purificación obligado para acceder a la salvación, fue un importante elemento en la cultura antes de la década de 1970, cuando la resignación y el sufrimiento eran referentes particularmente fuertes, y que determinaban en buena medida la conducta apropiada en un sinnúmero de interacciones y acciones sociales. El que los jóvenes hoy día —opuestos a la cultura de la resignación y el sufrimiento— estén buscando permanentemente el disfrute del presente, es un referente que se opone a la resignación que caracterizó el anterior discurso que daba sentido a la vida y naturalizaba el sufrimiento característico de “este valle de lágrimas” que es la vida aquí en la Tierra. Por cierto, que éste es también otro significado del sentido de “descansar en paz”, lo cual es un atributo que se puede poseer únicamente después de la muerte.

Hay también un lugar todavía más indefinido que el purgatorio en la geografía mental de la generación tradicional: el limbo. Se trata de un espacio a donde van a dar las almas de aquellos inocentes (por definición, bebés) que no habiendo sido bautizados, y sin haber pecado por voluntad propia, son portadores del pecado original en tanto descendientes de Adán y Eva. En el limbo “no hay dicha ni gloria” (Isadora, 76, estrato III) pero tampoco un tormento particularmente doloroso como sí lo es el del purgatorio. El limbo es un espacio de lamentaciones y es, aparentemente, definitivo y eterno.

De ahí la enorme carga moral de los padres y la responsabilidad urgente de bautizar a los niños.²² La cultura popular amplía o da su propia interpretación de la simbología de los ritos religiosos. Así, por ejemplo, acerca del bautismo se aduce que éste permite que el bebé pase de su condición “animal” en la cual nació a la condición de “ser humano”, merced al bautismo. Después de todo ¿cuál es la diferencia entre un

22. A partir de la década de 1970, el párroco de la localidad mencionaba que en caso de “emergencia” con un bebé moribundo, que no pudiese ser llevado a la pila bautismal antes de su deceso, cualquier adulto presente podría otorgarle el bautizo.

bebé no bautizado y un animal?, reflexionaba así doña Isadora (76 años, estrato III).

El objetivo oficial de la ceremonia del bautismo es que los padres del bebé otorguen y presenten a Dios y a la feligresía un nuevo miembro, lo cual fortalece los lazos de pertenencia y reafirma el sentido de identidad de la comunidad católica.

El universo de los no miembros de la comunidad estaba constituido tanto por los no bautizados como por los infieles, es decir, las personas de cualquier otra "secta religiosa, contraria a la doctrina verdadera" (Isadora, 76 años, estrato III).

No obstante, la asociación entre la falta de bautizo y el castigo (injusto para el bebé y responsabilidad de los padres) se expresa de modo distinto en opinión de los entrevistados: para algunos, el niño sin bautizar al morir, efectivamente, habita el purgatorio por toda la eternidad. Para otros, estos niños van al limbo, el cual es "un lugar donde el niño ni sufre ni goza" (gozar de la presencia de Dios).

A pesar de la diferencia entre ambas concepciones, las dos parecen haberse modificado; al menos puede observarse que ha habido cierta relajación en la tradición. Hoy día es más frecuente que los bebés pasen algunos meses sin ser bautizados; antes de la década de 1970, difícilmente alguien se atrevería a llevar a su bebé a bautizar después de dos semanas de nacido. El relajamiento de las tradiciones y prácticas religiosas ocurrió de manera significativa a partir de la década de 1970, como parte del proceso de secularización o desacralización de la cultura.

Es indudable que dentro de la cultura local la administración o no de los santos óleos y la absolución por parte del sacerdote de la localidad, tenían considerable importancia en las creencias acerca del comportamiento y destino del alma de la persona fallecida. Es evidente también que estos criterios han sufrido un cierto relajamiento hoy día. Por ejemplo, los santos óleos se administraban con el cura a la cabeza, seguido de un monaguillo que llevaba una campana en la mano haciéndola sonar permanentemente a un ritmo pausado. A su paso o al oír su tañido, la gente se hincaba y se persignaba. Hoy día esto no ocurre. El sacerdote llega a la casa solicitada (o al hospital) sin ningún ritual público y administra los santos óleos. Esta práctica dejó de ser pública y se ha limitado a un nivel privado.

Otros dilemas sobre la naturaleza de las ánimas

A propósito de infantes, algo que es digno de llamar la atención es que no existen ánimas de niños (definidas como manifestación del alma en pena de un difunto). Habría cierta lógica en esta creencia, toda vez que sería comprensible que los niños no tendrían ningún pendiente o responsabilidad aquí en la Tierra, de suerte que su alma tuviese que regresar por algún motivo. No hay parámetros claros de la edad para considerar cuándo el espíritu de un niño se puede inscribir dentro de la categoría de "angelito", término que se utiliza para designar a los que mueren a temprana edad. Sin embargo, puede decirse que es antes de la pubertad cuando se pasa de una clasificación a otra. En todo caso, en ninguna narrativa apareció que hubiera manifestación alguna de ánimas de difuntos de escasa edad.

El tema de los infantes merecería un estudio especial; en todo caso, cabe mencionar que los infantes tienen un lugar en esta cosmogonía tradicional. Por ejemplo, para este sector de la población, se cree en la existencia del "ángel guardián" del cual se dice que acompaña a los infantes en sus vidas. A los niños se les educaba —menos hoy día que antes— bajo la creencia de que cada niño tenía su propio "ángel de la guarda" para el cual había una oración especial que debería ser rezada por el niño o niña cada noche antes de dormir: "Ángel de la guarda, de mi dulce compañía, no me desampares ni de noche, ni de día".

Otra cuestión es la de las almas de los familiares, a las cuales no siempre se les concibe propiamente como ánimas en pena, éstas ánimas son incluso convocadas por sus familiares vivos para solicitarles sus servicios de intermediación ante Dios —toda vez que ellos están más cerca de Dios que lo vivos—, para que protejan a sus familiares en vida, pero también para que se manifiesten y saber que no se han olvidado de los vivos, que los vivos no están solos en el desolado mundo real, que tienen quién les haga compañía y los proteja. Como se verá más adelante, es frecuente la presencia de los espíritus de familiares en este papel de auxilio.

A tono con este auxilio del espíritu de los familiares difuntos, me fue narrado un caso donde su padre se le apareció en sueños al hermano mayor de quien me lo refirió para decirle en dónde había dejado el dinero de la herencia y cómo debía ser repartido entre los her-

manos. Ella le llamó a esta experiencia "revelación", es decir, Dios le dio permiso al espíritu o alma de su padre para venir del cielo a la Tierra y dar el aviso del dinero a sus hijos (Isadora, 76 años, estrato III). Esta aparición es concebida como una gracia divina que llena de alegría a quien recibe esta visita.

Si bien no hay una noción compartida por completo sobre la existencia del purgatorio y el hecho de que las ánimas que se presentan vengan de ahí —difícilmente alguien podría afirmar que el diablo les permitió salir del infierno—, sí hay mayor homogeneidad en la creencia de que vienen con una finalidad más precisa. Se tiene una idea mucho más clara del "porqué vienen" e inclusive "con quién vienen" (a quién aparecérselo), incluso en el caso de los jóvenes, quienes —a excepción del segmento de los profesionistas— pese a no tener una explicación totalmente acabada y armonizada con la creencia tradicional, comparten la idea de que la manifestación de fenómenos extraños puede obedecer a la existencia de dinero enterrado; otros más sostienen la creencia de que las ánimas vienen a pedir rezos, una misa o unas veladoras encendidas, para lograr finalmente la paz eterna y alcanzar su destino final: el cielo.

Un ánima es la reificación del alma de algún muerto, o como los llaman los aborígenes del lago Atitlán, en Guatemala, "espíritus de los muertos" (Pual, 1976). Sin embargo, hay de ánimas a ánimas. Las almas de cristianos que por alguna razón no descansan en paz, son ánimas. Las ánimas "viejas" de muertos de hace mucho tiempo, por ejemplo, de los habitantes prehispánicos, son llamados "espantos". Si bien es cierto que en ocasiones algunos usan los términos indistintamente y se refieren a todo tipo de aparición como espanto o espíritu, el espanto —el alma no exonerada por la fe cristiana— es la aparición más misteriosa de todas, y una de las más temidas. Este concepto es más usado para referirse a las ánimas de seres humanos que existieron antes de que llegara la fe cristiana. Curiosamente, este tipo de ánimas no son blancas, son más bien bultos predominantemente de color oscuro, casi negros.

La interpretación del porqué una alma está penando o no, es compleja y va más allá del discurso de la Iglesia católica, el cual no carece de ambigüedades y contradicciones. El destino y conducta de las almas surge de la mezcla de tradiciones y discursos cambiantes de la Iglesia católica, pero también de la tradición cosmológica indíge-

na; aun cuando las tradiciones indígenas no han sido particularmente fuertes, sí se pueden encontrar ciertos vestigios. Algunos de estos rituales tienen una explicación más explícita y otros más poseen un significado implícito y difícil de explicar.

Amalgama y continuidad de dos mundos: la cotidiana relación entre el más allá y el acá: entre los vivos y los muertos

A diferencia de la cultura occidental, la relación con la muerte y la relación entre los vivos y los muertos es un asunto cotidiano para muchas de las familias de Cuauhtémoc. Los miembros de la familia del difunto tienen estrecha relación con él, al margen de si su espíritu o ánima se aparece o no.

La forma cotidiana de relación puede percibirse de inmediato al entrar a una casa, sin importar si son pobres o ricos, como se observa, por ejemplo, en la exposición de las fotografías de los familiares difuntos que ocupan el lugar simbólicamente central de la sala de la casa. En aquellas casas que no tienen sala —las casas de la población de bajos ingresos, es decir, la mayoría de la población—, se encuentran en el dormitorio principal, que hace las veces de sala, toda vez que acomodan dos o tres sillas junto a la puerta de acceso, que generalmente da a la calle.

El lugar de privilegio que ocupan las fotografías de los fallecidos lo comparten con imágenes religiosas. Las más comunes son el Sagrado Corazón de Jesús, la Última Cena, la Virgen de Guadalupe, y algún otro santo de la devoción de la mujer de la casa y, de manera más rara, del hombre.

A veces, sobre todo cuando la muerte del miembro de la familia tiene poco tiempo de haber ocurrido, se observa una o varias veladoras prendidas; sin embargo, en algunos casos, todavía años después de haber muerto se mantiene esta práctica. A través de esa pequeña flama —símbolo de purificación del alma o espíritu— es que siguen presentes los que se fueron. Es un esfuerzo y una demostración permanente y cotidiana de que no se les olvida, o mejor aún, de que no se les abandona en su otra vida.

Las personas que acostumbran rezar el rosario —práctica que también ha caído en desuso— cada noche, al igual que ocurre en cada

misa, jamás olvidan una plegaria, una oración general "por las ánimas del purgatorio" y por el "eterno descanso de sus almas". En la cultura de la localidad, no obstante que haya diferencias en el grado de creencia sobre la vinculación que se mantiene entre las almas de los muertos y de quienes todavía viven, hay un buen grado de aceptación y de familiaridad con la noción de que las almas no están tan alejadas y de que hay algo que los vivos pueden hacer por su bien, así como éstas también pueden hacer algo por el bien de los vivos.

Ocorre con cierta frecuencia que la relación de los vivos y los muertos tenga una doble perspectiva: los vivos piden a Dios por los muertos, por su descanso eterno, pero también los muertos —ya que están más cerca de Dios— pueden rogar y pedir por el cuidado de sus seres queridos que siguen vivos.

Por otra parte, no importa cuántos años hayan pasado, la fecha en la cual una persona murió permanece en la memoria de sus familiares cercanos, y en el marco de la religión católica se llevan a cabo prácticas y rituales menores en honor a sus muertos. Una de las prácticas más recurrentes es "mandarles decir una misa"; es frecuente también que ese día conmemorativo se haga una cena especial que reúne a la familia nuclear, familiares y amigos cercanos de la persona difunta o de los propios familiares.

Como se vio en el primer capítulo, la comunidad no muestra rasgos definidos de una comunidad indígena, es una cultura mestiza que presenta un sincretismo cultural de lo indígena y lo católico-occidental; por otra parte, se mezclan elementos de tipo rural "tradicional" con características urbanas y modernas, conformándose una amalgama de prácticas y creencias.

Curiosamente, una de las tradiciones de origen prehispánico con mayor difusión popular —que incluso se identifica con la mexicanidad— el llamado "día de los muertos", que se celebra el dos de noviembre, ha presentado su particularidad en la cultura local.

Todavía hacia la década de 1960, el día de muertos se celebraban tres misas y cada familia ponía una veladora especial en honor al difunto dentro del templo. Esta práctica se sustentaba en la creencia de que si no se prendía dicha veladora, entonces al difunto se le quemaría el dedo, o más específicamente, como señala Isadora (76 años, estrato III): "Le saldría una llama en el dedo" y así le ocurría incluso a los angelitos, esto es, a los niños muertos y bautizados. A tono con

esta creencia, corría la voz de que “en la madrugada, el día de muertos bajaban del panteón muchas cruces y muchas velitas prendidas, y que llegaban hasta la iglesia [al templo], y lo contaba gente que iba al molino”. Elisa (32 años, profesionista, estrato II).

Las prácticas de llevar flores y ofrendas a las tumbas comenzaron a hacerse populares en la década de 1980. Por supuesto, en Cuauhtémoc esto no incluye los complejos rituales, ni tampoco la profunda significación que tienen en las culturas indígenas; por ejemplo, no se coloca en la tumba la comida y bebida que le gustaba al difunto, básicamente se restringe a limpiar de maleza la tumba y llevarle flores frescas.

Interacción y acción social entre las ánimas y los vivos

El análisis del material etnográfico indica que entre las ánimas y los sujetos a los cuales se les aparecen puede haber, al menos, dos tipos de “encuentros” fundamentales que aquí denominaremos como la simple “aparición” o bien, la “relación social”. El primer tipo es el encuentro simple y consiste en el susto —de mayor o menor intensidad— y el segundo tipo se refiere a una relación de interacción social entre el ánima y la persona que la ve.

Una vez que el encuentro ocurre, le sigue un proceso de identificación del ánima: el “quién es” o “quién fue en vida”. Esta identidad es conocida o desconocida. Dentro de las ánimas desconocidas, sin embargo, se presentan algunas que logran cierta identificación aunque imprecisa en un primer momento. Se les puede ubicar en términos de la posible temporalidad en que vivieron, es decir, se sabe o se cree que vivieron y murieron en determinada época, la cual no siempre es precisa; por ejemplo, frecuentemente se asocia a periodos de violencia social, donde se confunde la época de la Revolución (1910-1914) con la Cristiada (1926-1929). Otras veces se refieren a un ánima de la época prehispánica o colonial “de cuando los indios”. Su ubicación temporal está asociada al lugar dónde aparece en razón de ser un espacio “marcado” socialmente, ahí donde la memoria colectiva afirma que “hubo un cuartel”, “en ese árbol colgaron gente”, “ahí enterraron a mucha gente”.

Como se verá, la identificación estará en relación con la interpretación del sujeto que vive el encuentro con el ánima y de cómo ocurre esta manifestación "sobrenatural". En general, lo más frecuente es que las ánimas logren ser identificadas y tengan una clara relación con las categorías de espacio, tiempo y finalidad.

Las ánimas identificadas se refieren a gente que fue conocida en vida y su presencia se relaciona con su historia personal y con las características de su personalidad. Si fue una persona rica, se aduce que debe de haber dinero enterrado. Se les identifica y se explica su aparición a partir de algún atributo o defecto de su personalidad.

Un encuentro con un ánima puede limitarse simplemente al encuentro en sí y al susto o sorpresa que provocó. Este encuentro típicamente ocurre cuando el sujeto "ve" o "siente" la presencia del ánima. Por lo general, si el encuentro queda en una primera y única vez, no hay ningún tipo de intercambio entre el ánima y el sujeto. Fue sólo una "aparición" o un evento aislado en la vida del sujeto, que da lugar al miedo y desconcierto temporal. Como tendencia general, este tipo de encuentros es más común entre los jóvenes, aunque muchas de las personas de mayor edad tuvieron también este tipo de encuentro en algún momento de su vida.

Sin embargo, ocurren también encuentros que son constantes a lo largo de cierto tiempo y en donde se puede establecer una relación social entre el ánima y la persona que la ve y oye, involucrando inclusive a la familia entera. Podría parecer extraño el uso del concepto "relación social" cuando hago referencia a este tipo de "encuentros y contactos" entre un ánima y un ser humano. Yo mismo me sorprendí cuando, analizando las entrevistas, me di cuenta de que algunas personas llaman a las ánimas por su propio nombre y entablan con ellas relaciones idénticas a las que se establecen con otros seres humanos.

En este sentido, entre el ánima y la persona a la cual se le aparece, se da una acción con sentido referido, tal y como Weber (1981: 5) entiende la acción social: "una conducta humana siempre que el sujeto o los sujetos enlacen a ella un sentido referido". En otros términos, entre el ánima y el sujeto se da una conducta plural, recíprocamente referida y orientada precisamente por esa reciprocidad.

Con el *ánima* no parece haber una diferencia sustancial entre la relación que se establece entre dos individuos reales en el contexto cotidiano. El *ánima* puede ser aquí concebida como un ser real: comunica sus deseos, ayuda al individuo y a su familia, se enoja, amenaza, se entristece. De facto, interviene con sus consejos en los asuntos de la vida del sujeto y en su vida familiar. Este tipo de *ánimas* tienen una intencionalidad precisa. En algunos casos, se acercan inclusive al concepto de relación social del mismo Weber (1981: 21), en tanto, además de implicar el sentido referido, las *ánimas* no pierden sus atributos de acción "indicable" de acuerdo a los patrones culturales y del orden social prevaleciente, es decir, su conducta está socialmente regulada, conserva su género, su estatus, su edad y su rol dentro del grupo familiar. Dicho de otro modo, continúa siendo el abuelo, la señora (cuando pertenecía a un estrato alto), el patrón, etc. Es decir, las *ánimas* no pierden sus atributos sociales y económicos y como tal se comportan, y tal estatus les es conferido, a su vez, por las personas que interactúan con ellas.

Pero como el mismo Weber (1981: 21) lo señala, el contenido de la relación social puede ser diverso, si bien la relación puede ser de ayuda mutua, también puede ser de carácter violento y amenazante, de conflicto y agresión mutua, en busca de vencer resistencias de una de las partes y/o imponer su voluntad por encima de la otra parte (ídem: 31).

Con frecuencia, la relación social del *ánima* con el sujeto adquiere el carácter de cerrada, también en el sentido weberiano (Weber, 1981: 35). Es decir, cuando los participantes de la relación o acción social recíproca se rigen por ordenamientos que restringen la entrada en ella a quien lo desee o lo pretenda, incluso estando en situación real de poder formar parte de dicha relación. Esto es: en ocasiones, la relación del *ánima* con el sujeto con quien interactúa es excluyente y limitada, ninguna otra persona puede formar parte de ella. Por definición, en este caso es la voluntad del *ánima* la que decide con quién comunicarse. El resto de los presentes no la pueden ver, o bien, no cualquiera puede sacar el dinero porque se le transforma en cenizas, ya que el *ánima* no lo tiene destinado para él. El *ánima* es un actor social con el cual la persona que vive la experiencia sostiene una interlocución de sentidos y de acciones. Tiene una intencionalidad y realiza una secuencia de movimientos que obedecen a una lógica contextual.

Por su parte, el sujeto social no es un ente pasivo, no está dominado por la voluntad del ánima, por el contrario, hay situaciones en las cuales la relación social propuesta por el ánima es rechazada con insultos, traslados residenciales y otras demostraciones de desprecio. O bien decide establecer un diálogo con el ánima a fin de que le exprese sus deseos. Las ánimas, entonces, reaccionan o se comportan según sea la acción de los sujetos que viven la experiencia.

Si bien la comunicación verbal es la forma más sofisticada de la relación con el ánima, ésta puede ser innecesaria toda vez que los sujetos comprenden y aun escuchan en su interior el mensaje del ánima. Esta característica podría llevar la relación con el ánima a un terreno puramente psicológico. La diferencia sustancial es que frecuentemente este diálogo interno es socializado, y al serlo, tiene efectos reales en la vida social. Por ejemplo, involucra el cambio de comportamiento del sujeto e incluso de otros miembros de la familia. Sin embargo, se podrá observar cómo los encuentros con las ánimas y sus interpretaciones no son eventos meramente subjetivos o psicológicos, sino que tienen una raíz sociocultural que acompaña a la vivencia de las experiencias.

Las ánimas, su diversidad y complejidad: un intento de clasificación

En lo que respecta a los diversos aspectos en que se manifiestan o aparecen y a la diversidad de los contenidos simbólicos que las acompañan, las ánimas son espíritus diversos y complejos.

Las ánimas son capaces de quejarse o emitir sonidos guturales, como también lo son de hablar y sostener una interlocución de alto grado de complejidad, ya sea al interior de la psique o de manera externa al sujeto que vive la experiencia. Se trasladan en vuelo raso o caminan. Mueven cosas o las arrojan. Las hay que son simplemente sentidas, otras más son visualizadas.

Las ánimas adquieren formas corpóreas difusas que recuerdan vagamente su estado físico en vida (perfilan a una mujer, o a un hombre), pero también adquieren formas plena y definitivamente humanas, jamás, como en el caso del diablo, se presentan en forma de animales.

Las ánimas que son sentidas o "percibidas" de modo exclusivamente sensorial tienen variaciones en su manifestación, las cuales pueden ser simplemente de percibirse a través del contacto con la piel, o en

ocasiones son capaces de modificar la luminosidad y la temperatura del ambiente. Otras veces, su presencia se siente en la forma de un "peso" de una presión sobre el cuerpo: se "siente" que están en el mismo espacio que el sujeto y con frecuencia esa "presencia" puede ser difusamente humana, otras veces apenas son una sombra atrás, o un "algo", un "alguien" que está atrás, en la espalda del sujeto que la percibe, quien frecuentemente es incapaz de enfrentar su presencia, el miedo le impide mirar hacia atrás.

En términos del estado psicológico del sujeto que vive la experiencia, en ocasiones el ánima se le presenta en estado de vigilia, muchas veces inclusive de día; el ánima irrumpe en la vida cotidiana del sujeto, suspendiendo su normal transcurrir. Cuando el sujeto duerme o está en un estado somnoliento. En los casos en que este tipo de experiencia fue vivida, el sujeto cree en primera instancia que soñó, y tiende a minimizar y negar la trascendencia del encuentro. En un estado de somnolencia es frecuente que las personas sientan la presencia del ánima más bien como una "presión" que les impide levantarse y moverse, es más bien un peso físico sobre el cuerpo. La experiencia extraña es, de todos modos, mencionada como un instante de miedo e incluso de terror. No obstante, las personas no saben con certeza si fue real lo sucedido o si más bien se trató de un sueño o una pesadilla.

Las ánimas y sus motivaciones: los favores de las ánimas

Al margen de la diversidad de su apariencia, las ánimas pueden ser distinguidas en torno a múltiples aspectos simbólicos que, al mismo tiempo, constituyen la explicación de su presencia, de su retorno.

La presencia de las ánimas es explicada siempre como una relación de intercambio entre éstas y los seres a los que se les presentan. El ánima pide un favor o lo dona, incluso sin que se lo pidan y aun cuando este favor sea rechazado siempre lo hace en función de una preocupación que tiene, que no la deja descansar, como puede ser desenterrar un dinero o rezar por ella, o transmitir un mensaje. El ánima busca, en esencia, dar o recibir a partir de su propia necesidad, busca su descanso, su liberación.

Esperanza (17 años, estrato 1): "Porque deben algo o quieren que les recen, las ánimas vienen por distintas razones. En el caso de mi

abuelo, él vino nomás a ayudarnos, vino para decirnos que nos comportemos bien”.

Olga (40 años, estrato 1):

Pues dicen que se aparecen que porque dejan dinero enterrado y que cuando mueren molestan a quien sea, pero siempre hay alguna persona a la que se lo van a dar, porque no a toda persona asustan, y ya lo molestan y molestan y algunas personas se interesan y escarban y otras no, y lo molestan aunque se cambie de casa, lo persiguen.

Eugenio (57 años, estrato 1): “Yo creo que vienen de otro mundo, vienen por alguna razón, por algo que ellas quieren. Sí creo que existen las ánimas, nomás que no a todos les salen, yo me imagino pues porque muchos no las resistimos y hay gente perseguida para eso”.

Aurora (44 años, estrato 1): “Dicen que salen porque vienen a cobrar o a decir algo, para que lo hagan, o que vienen a saludar a la familia”.

Emilio (51 años, estrato 11): “Las ánimas son gente que se murió y que algo debe, por eso viene, y seguro a hablarle a alguien para ver si paga lo que debe”.

Gerardo (52 años, estrato 1): “Se lo platiqué a mi papá y a mi mamá, ellos me dijeron ‘ha de ser alguno que tiene dinero por ahí...’ Quería que le prendieran tres veladoras a la virgen”.

El vínculo, en ocasiones personal, del ánima con el sujeto al cual se le presenta está de facto cargado de simbolismo. En ocasiones este vínculo explica por sí mismo la presencia del ánima, pero en otras es sólo cuestión de azar, elección arbitraria y voluntariosa del ánima; o bien, hay personas que “atraen” a las ánimas, las “ánimas” los persiguen desde chicos, gente que tiene una capacidad o una sensibilidad especial.

Otros casos más excepcionales son la presencia de ánimas que vienen a “revisar” el trabajo: vienen porque siguen preocupadas por sus gentes, por sus labores agrícolas. El penar de estas ánimas tiene como fundamento la preocupación relacionada con su trabajo: son ánimas que persisten en “cuidar” el negocio al que dedicaron su vida. Estas ánimas son ejemplares en el sentido de su actitud hacia el trabajo.

Un caso que ilustra este tipo de ánimas corresponde a la visión de un señor que continuaba haciendo sus rondas en torno a su ordeña, actividad que desarrollaba cotidianamente en vida, y que era conocido

por ser un hombre muy trabajador. La visión de esta ánima ocurrió dos años después del fallecimiento y ha sido vista por dos de sus hijos, según narra Martha (45 años, estrato 1): “[...] ‘ira, amá, se fue pa’abajo, camine y camine’, entonces le dije: ‘mijo no seas escandaloso’. Pobrecito, le dije, ‘quiere que le recemos, hijo’. Y un día estando Angélica [su hija] también lo vio. Se aparece siempre ahí, en el lugar de su trabajo, era un hombre muy trabajador”.

Las almas identificadas y el estigma de sus vidas

Otras ánimas —que incluso se aparecen con mayor frecuencia— son las de personas socialmente estigmatizadas y de las cuales se comenta con mayor profundidad en virtud a su rol social. Estas ánimas pueden tener su origen a partir de que en vida fueron objeto de un estigma social, como el ser solteronas o quedadas, o haber llevado una vida especialmente difícil y haber sido objeto de maltrato especialmente notable. Este tipo de ánimas son, por ende, perfectamente identificadas.

Efectivamente, en todo grupo social siempre hay personas que en vida se distinguen o se hacen visibles por ser “fenómenos” es decir, ser los “locos del pueblo”. Personas que padecen algún síndrome neurofisiológico que los distingue del común de los mortales y los hace blanco de las burlas, especialmente crueles en el caso de los grupos infantiles, quienes los apedrean a su paso, o bien, los hostigan de mil formas por su “anormalidad”.

Hay otro grupo también que, a pesar de no padecer ningún impedimento físico o psicológico, llama la atención entre el resto del grupo social porque no cumple cabalmente con su rol social esperado, es el caso de las “solteronas”, de las señoritas “quedadas”; y en el caso de los varones, los homosexuales o los simplemente afeminados o amañados. Son los *deviates* de la comunidad.

En una comunidad chica como la de Cuauhtémoc, si bien se ha flexibilizado la crítica negativa hacia estas personas (mucho más que hace dos décadas), a medida que la población aumenta y la fragmentación social se multiplica, es indudable que todavía su estigma conserva un peso social considerable. Todavía en la década de 1920, los homosexuales eran apresados y encarcelados. Para el decenio de 1960, si bien ya no eran encarcelados, los visiblemente afeminados o

amanerados eran objeto de la burla popular a su paso. Un afeminado en la familia era un escarnio para todos sus integrantes. No faltaron los que tuvieron que emigrar a lugares donde no fuesen conocidos para que, una vez lejos, su familia no estuviese enfrentando la burla cotidiana. A partir de la década de 1980, se percibe un cambio que apunta en el sentido de una mayor flexibilidad de la presión social y podría decirse que actualmente casi pasan como cualquier otra persona normal.²³

Un proceso semejante han vivido las mujeres que nunca llegaron a casarse. El límite de edad considerada socialmente para ser del grupo de las quedadas o solteronas ha variado históricamente. Hasta hace dos décadas una mujer entre los 20 y los 25 años empezaba a ser "quedadona"; pasados los 28 definitivamente era ya una solterona. Actualmente, el margen de edad se ha ampliado. La edad crítica ocurre aproximadamente a los 35 años. La mirada social es más intensa cuando la mujer, además de ser solterona, es rica. Y por su supuesto, la imagen se agrava en relación al carácter de la mujer que está en tal condición. El ser más reservada en su socialidad, adusta y poco "sangre liviana" (poco simpática), a los ojos del grupo social le coloca un áurea más misteriosa e intensa. Este es uno de los casos de estigma social del cual tratamos en seguida.

Isadora (76 años, estrato III):

Pos' fijate que ahí donde vivía Graciela dicen que se aparece su ánima. Y yo digo que puede ser cierto porque era una señora tan agarrada y tan taruga que ni lo de ella aprovechaba. Mira no sabía ella, por ejemplo, disfrutar nada. Ella trabajó mucho de muchacha, era de esas que vendían cosas muy caras, como las daba en abonos —mjh— toda la gente le compraba, entonces sí tenía dinero y no sabía como repartirlo, dejar algo para obras sociales, era re' agarrada para dar pa' la iglesia, no, vieras.

Su juicio encierra un mensaje de la actitud que en vida debería haber regido la conducta de su vecina difunta. La moraleja, que probablemente no sea compartida por muchos, no deja de llamar la atención en el sentido de su simbología y su postura funcional en tanto lección de lo que debe ser una trayectoria de vida correcta para el mejor funcio-

23. En tres entrevistas se recogieron las consideraciones expresadas.

namiento del grupo social y del porqué es un alma en pena. Probablemente, dicha declaración también oculte cierta antipatía personal.

En referencia a la misma ánima, un hombre de 45 años, casado y con hijos (estrato I), rentó la casa que en vida habitó dicha señorita soltera y rica; durante 3 meses estuvo rentando esa casa y luego se mudó a otra casa porque "ahí asustan", e incluso él escarbó en busca de dinero y no encontró nada. Una segunda familia (estrato II) pasó también a ocupar esa misma casa, la habitó por más de una año, pero también la dejaron por la misma razón, ya que se "oían ruidos extraños a las 11:00 de la noche exactamente, todos los días, en el tejado de la casa". Aunque ellos no comentaron sobre la relación explícita, el estigma antes referido de la que fuera dueña de la casa y su ánima (había fallecido ocho años atrás), era claro que los ruidos extraños se debían a que había vivido esa señora ahí.

Dentro de la misma lógica valorativa de la estigmatización está otra ánima que se apareció, y que fue una mujer particularmente golpeada por el marido mientras estuvo en vida.

Aurora (44 años, estrato I):

—¿Y tú has tenido experiencias con ánimas?

—Recién de que estaba casada yo viví en una casita de cartón, pero era una calle cerrada, pero antes de llegar a donde yo vivía, me dijo mi esposo: "no te sigas muy noche, si quieres espérame ahí con mi mamá, si te da miedo", y yo le dije: "que no me daba miedo" y para eso ya me habían dicho "que salía una persona", pero no me decían quien, que: "porque su marido la trataba muy mal y se salía a asustar" y yo la llegué a ver a pesar de que no la conocía y era una señora descalza con el pelo suelto y con un tambache de ropa y sentada en la banqueta.

—¿Por qué sabes o piensas que fue un ánima?

—Porque todos nos conocemos aquí y casi nunca pasaba gente por ahí, como era calle cerrada, nunca venía gente desconocida por aquí.

—¿Cómo se veía, una sombra?

—No, yo vi la persona, ahí sentada y sentí la primera vez lástima y yo me le quedé viendo porque estaba descalza, con su ropa muy humilde y su pelo suelto, pero después estando en casa de mi suegra como a las doce de la noche, la vi y al verla se quedó parada ella y con la misma ropa con la que la había visto, y se agarró con las dos manos de una puerta.

El ánima no identificada y el estigma del lugar

Con frecuencia las ánimas no identificadas, es decir, aquellas que murieron en un periodo de violencia social y política, son ánimas desconocidas y están en estrecha relación con el lugar donde se “presentan” y específicamente con el “estigma del lugar” el cual quedó “marcado”: allí sucedió un evento de extrema violencia colectiva o bien un hecho privado, pero terrible, ocurrido en el sitio donde ella se presenta.

Eugenio (57 años, estrato 1):

En la otra casa que vivíamos, decían que un padre mató a una vieja y nunca la veíamos, pero mi hermano sí la veía que volaba la vieja esa, en la noche, pero yo nunca la vi. Mi hermano le dijo a mi mamá, y ella le decía: “no, no es nada, no te asustes”... Mi mamá le dijo [al ánima]: “deja en paz a mi hijo ¡vete o dile qué debes!” Y ella le dijo que debía tres velitas de sebo, por eso andaba penando, y mi hermano se agudó [desvanecerse] cuando le dijo eso, pero para eso ya lo teníamos agarrado, se lo llevaron y le hacía daño la luz del aparato²⁴ y la apagaron, porque no había antes luz y le llegaron los nervios y se compuso... Le pusieron tres velas de sebo a la Virgen y con eso ya no la volvió a ver.

Otro ejemplo es el de Manuela (26 años, estrato 1), después de narrar que sentía siempre la presencia de “alguien”, la explica a partir de la existencia de que en esa casa había mucha gente enterrada: “[...] ahí en la casa donde vivíamos era panteón. Ahí donde vive mi mamá estaba el panteón. Quién sabe, no sé, porque hallaron huesos. Creo que ahí enterraron cuando fue la Revolución no sé qué... Dicen que ahí enterraron a mucha gente. Quién sabe si será cierto”.

Las ánimas y el género

Socialmente se entiende que ver un ánima no es cosa de risa, se sabe que es algo serio y amedrentante; probablemente nadie sería capaz de burlarse de alguien que haya visto un ánima. Sin embargo, quedarse

24. “Aparato” le llamaban a una lámpara que utilizaba petróleo como combustible, que era el instrumento de iluminación en el interior de los hogares antes de la llegada de la luz eléctrica.

paralizado por sentir la presencia de alguien que el resto del grupo social no ve, no es tampoco tan aceptable en primera instancia.

Con relación a la creencia en la existencia de las ánimas no pude encontrar diferencias marcadas, tanto hombres como mujeres expresaron creer en su existencia.

No hay tampoco diferencia en la relación entre el tipo de apariciones y audiciones de ánimas o fenómenos paranormales. Ambos géneros fueron capaces de narrar lo que vieron, oyeron o "sintieron" y estas experiencias involucraron todos los tipos de ánimas clasificadas líneas arriba.

Las diferencias en cuanto a la reacción ante los encuentros tampoco son significativas con relación al género. Parecen depender de un nivel estrictamente psicológico, subjetivo; la reacción ante la presencia de las ánimas es amplia y variada en uno u otro género, de suerte que sólo se puede explicar en términos de los individuos, sus personalidades, creencias, la identidad del ánima y la relación previa que han tenido con ella.

Dicho de otro modo, tanto hombres como mujeres son capaces de sentir desde un temor controlado —con la consecuente averiguación de a qué podía obedecer el extraño fenómeno observado— hasta perder el control de sí mismos.

A pesar de las similitudes, sí pueden percibirse diferencias de género al menos en dos cuestiones fundamentales:

a) Algunos de los entrevistados hombres consideraron que sentir miedo es normal, natural; ninguna mujer emitió juicio alguno para justificar o legitimar el miedo que sintió.

b) La reacción del grupo social parece ser mucho más comprensiva y permisiva en el caso del miedo femenino. Sólo una de las narrativas refiere una situación en la cual el niño es cuidado y protegido del ánima que lo perseguía, pero éste podría considerarse como un caso extremo en el cual el ánima persiguió durante varios días al niño produciéndole sudor, terror, e impidiéndole dormir.

El que la socialización infantil descansa en el género es un tópico ampliamente conocido y documentado. A los niños se les educa para que sean fuertes, valientes, aguerridos y capaces de superar el miedo, lo cual frecuentemente va acompañado de ser menos cariñoso y tener mayor capacidad de control de sus emociones y expresividad. El ser cariñoso y expresivo en su afecto se considera "afeminado".

De acuerdo con estos patrones de la masculinidad y la feminidad, corresponde también a los niños pretender no ser miedosos, ya que ser miedosos equivale a ser gallinas, cobardes, maricas y débiles, y por supuesto no machos, no valientes. Lo contrario es admitido en las mujeres hasta cierto límite; en todo caso, son atributos de la feminidad y, en ese sentido, el “ser miedosa” es por supuesto más tolerado socialmente.

La siguiente narrativa ilustra la “respuesta” de la familia en el caso de una niña ante un terror paralizante al caer la noche y tener que atravesar por ciertas partes oscuras y “aisladas” como puede ser el ir de su recámara al baño, alejado 15 ó 20 metros a través de un pasillo que tiene al lado el patio interior de la casa. Este terror se apoderó de ella después de la muerte de su abuela, cuando ella tenía 12 años de edad, y a pesar de todos los esfuerzos de una familia cariñosa y atenta al trauma psicológico.

Paulina (31 años, estrato II):

Recuerdo que sentía mucho miedo, no podía caminar a dos metros a oscuras porque sentía que alguien estaba atrás de mí, que alguien me iba a agarrar, yo toda tiesa [...] Mientras estaba acompañada, perfecto... Fue un tiempo en que yo sufría. Me duró esto como un año, y poco a poco, no sé cómo, pero lo fui superando. Mi papá me decía “no tienes porqué tener miedo ¿le tienes miedo a tu abuelita?” Y yo le decía que no, pero que tenía miedo a la oscuridad, a estar sola; y desde entonces me dejaba la luz prendida y si tenía que ir al baño, le decía a uno de mis hermanos que me acompañara [...] Sentía frío, como que se seguía a los pies, una presencia atrás de mí y sentía yo miedo [...] Nunca volteé a ver, no, me daba mucho miedo. Incluso ahorita, de recordarlo me da escalofrío. Toda la familia supo y prendían la luz, me acompañaban, me ayudaron todos, pero yo recuerdo a mi papá cuando me decía que no tuviera miedo, que estaban todos conmigo, y que si quería rezar... y lo hacía, y esto me hacía sentir mejor.

A juzgar por la situación —por entero contraria a la que narra el siguiente entrevistado—, podríamos pensar que ante un terror de este tipo, en el caso de sufrirlo un adolescente no obtendría el mismo apoyo y paciencia que ella tuvo de parte de su familia, particularmente en el caso de su papá. Aunque “entenderían” tal terror, sus límites para aceptarlo serían, con mucho, más reducidos que en el caso de la anterior

entrevistada. En todo caso, las amonestaciones, regaños e incluso la burla de sus iguales serían reacciones más probables. Quizá su padre no sería tan paciente y comprensivo, como sugieren las entrevistas a los hombres.

Emilio (51 años, estrato II):

—Tanto contaban, que el problema venía en la noche. ¿Sabes? Que había que salir al corral por algo, como no había luz, mi tía nos obligaba a ir, nos decía: "No sean coyones" y me tocaba entrar con la linterna nomás. Yo le decía: "que me acompañe fulanito"... porque tocaba ir... de otra forma, te regañaban. Me acuerdo que de ida caminábamos despacio, muy juntitos, al regreso ya no podíamos contenernos y arrancábamos carrera, espantados porque pensábamos que el diablo o "algo" nos alcanzaba por detrás, cada uno corría cuanto más podía... Me acuerdo del susto y las burlas que nos hacían los demás hermanos... Así se acostumbraba antes, era la forma de educarte.

—¿Qué edad tenías?

—Como seis u ocho años. Ya más grande, yo mismo me ponía retos. Pensaba que todo era sugestión y que me atrevería a entrar en la noche a una casa grande y sola que teníamos ahí al lado, era un granero... Esto ya como de trece o catorce años.

En los varones se observa una actitud a dar por sentado —justificar— que ante ciertas circunstancias es "natural" sentir miedo, como "natural" en ellos es tratar de minimizar o disfrazar con frases generales y vagas el miedo que sintieron. En términos generacionales, estos varones —ahora padres— son más proclives a mantener una actitud diferente en la educación de sus hijos, una preocupación por no hacer pasar por esos temores desagradables a sus hijos.

Guillermo (42 años, profesionista, estrato II) después de narrar una "falsa" visión de un ánima al pasar junto al camposanto, a la edad de 15 años aproximadamente, refiriéndose a su niñez y juventud temprana, contesta a la pregunta:

¿A qué no le tenías miedo? Era lo normal antes, es lógico. En aquel tiempo era así, era normal que les gustara asustar a los viejitos. Yo procuro a mis hijos no hablar de eso ¿pa' qué asustarlos? ¿Pa' que luego no duerman? No. Si a veces que sacan alguna película de terror y de esas ya les anda que no pueden dormir; no, cállate, pa' qué, nada de eso.

Bernardo (37 años, estrato I): "¿Miedos? lo normal, miedo al corral... De chico sí sentía miedo, que la mano peluda... la planchada..."

Gerardo (52 años, estrato 1), hace la descripción de sus experiencias con encuentros extraños. En la descripción aparece la reacción de alguien que sintió miedo, aunque controlado; no obstante, él concluye: "no sentí miedo" y se puede ver que su empeño al final de la narrativa era mostrarme que ni él ni sus hijos podían tener miedo.

—Entonces andaba yo llevando gallo y un día venía yo como a la una o dos de la mañana... por ahí. Y aquí en Cuauhtémoc todo el tiempo se usaba de los hombres... todos cargábamos cuando menos daga y gabán y linterna. Como no había luz, un gabán embrocado, y pues como se cruzaba uno pa' un barrio y luego pa' otro y a veces la gente no cae bien en algún lado y todo eso.

—Y venía ese día ahí, y pues hacía luna, pero estaba medio opaca, cuando de un de repente no supe de dónde salió ese bulto y al ver corrí a un parejo, lo que no le vía que trajera sombrero o qué, yo no más lo vi blanco, y me alcanzo a ganar donde se juntaban los caminitos, entonces a mí se me vino "que era el amigo con el que me había disgustado", y traía la linterna en la mano y saqué la daga y me animaba a aluzarle y no veía nada... cuando se me ocurrió voltear para atrás, pero nomás voltéé la vista y luego voltéé pa' delante y ya no lo vi. Y buscándola y no, nada, ni vi nada ya, pero decir que haya sentido miedo, no sentí miedo...

—¿Alguno de sus hijos ha visto algo?

—No, tampoco tienen miedo.

En otra parte de la entrevista, y con relación a otra de sus experiencias, el mismo Gerardo, a pesar de haber sentido miedo, hace énfasis en que logró controlarlo, justificando la somatización involuntaria del miedo con la metáfora: "y de todas maneras el cuerpo se asombra", "y que me tiemblan las piernas y que me vengo rápido."

Las mujeres, en contrapartida, reconocen con mucha naturalidad y espontaneidad su miedo, se reconocen miedosas sin mayores miramientos, como Manuela (26 años, estrato 1):

Yo soy muy miedosa de por sí... Tengo miedo a los fantasmas, porque cuando ando en la casa siento como si alguien anduviera detrás de mí y siento mucho miedo. Siempre he sido así desde chica, siempre he sido bien miedosa. A veces en la noche he sentido como que me agarran acá, una mano helada.

Sin embargo, hay otras mujeres que contrastan con el modelo "típicamente" femenino antes ilustrado; de hecho, no sólo mantienen un control de sus "nervios" que sería envidiable para un hombre, sino que —al igual que ellos— van en busca del ánimo, retan el miedo que sienten o esperan sentir.

Aurora (44 años, estrato 1):

Cuando yo la vi comencé a sentir escalofrío y le platiqué a mi suegra y me dijo: "Sí es el ánima" y que "por aquí anda apareciendo". Y le comenté lo que estaba sucediendo al hermano de mi esposo y dijo que: "Sí, tenía él mucho miedo" y sentí escalofrío. Y después de mes y medio que sucedió esto, que veo la calaca, ahí en frente de mi casa. La calaca era todo lo que era esta parte de la cabeza, blanca, blanca, con los dientonones y los ojones así zambutidos, era el puro casco de la cabeza brinque y brinque... yo la vi cerca de un ciruelo, como si hubiera sido un balón, pa' mejor decir, pegaba al piso y retachaba, pero era la pura cabeza. Pero yo a nadie le conté, me quede callada.

—¿Por qué?

—Porque yo quería ver si la volvía a ver, para cerciorarme por mí misma a ver qué era, si no eran mis nervios o qué en realidad era aquello. Y yo pensaba que si a alguien le platicaba ya no volvería a ver eso... Y un día me acosté temprano para levantarme en la noche y serían las 12:00 de la noche pero no vi... y pasaron días, y la volví a ver en la noche como a las 10:00 de la noche a la calaca y ya no callé, y le dije a mi esposo: "Que a quién habían matado aquí", y él me dijo que no sabía realmente si habían matado a alguien, pero sí dijo que "escarbáramos en ese lugar". Pero que yo sepa no escarbaron y yo ya no la volví a ver...

En la narrativa que hace Beatriz (70 años, estrato 1), se contrastan las distintas reacciones que tuvieron dos mujeres frente a la aparición de una calavera.

—Otra vez aquí junto, a mi cuñada y a mí nos salió una calavera. Y dicen que sentándose uno en ella dicen lo que quieren... y íbamos las dos chiflando cuando salió de una puerta y se nos apareció en la banqueta, entonces ¡ay! me asusté mucho y quise devolverme corriendo, y Concha mi cuñada me agarró y me dice "ay, ya me iba a sentar en ella", dijo Concha. La calavera era nomás una bola y nos brincaba, así.

—¿La cabeza?

—La pura cabeza, la calavera es la bola nomás, pero tiene ojos... Y nos brincaba a ella y a mí. A ver... ¿a las dos por qué? Diario íbamos al molino, a deshoras de la noche nos íbamos, a las tres de la mañana nos íbamos.

De las anteriores narrativas de mujeres y hombres se destaca que la diferencia en términos de reacciones ante un encuentro con ánimas o fenómenos que serían indicios de un ánima, cae dentro de un nivel psicológico, personal.

Siempre que algo paranormal ocurre, las personas elaboran explicaciones que dan un sentido de cierta lógica —como vimos en los dos

extractos anteriores—, vinculando los eventos a sucesos dramáticos o al dinero que ocultan; o como ocurre con Dora (44 años, profesionista, estrato III), que lo vincula al espacio grande:

Me dice una persona que esa casa es muy grande. A mí no me da miedo, pero dicen que en el segundo piso les quitaban las cobijas. He percibido algunas veces que estoy acostada que me cae algo o me pasa algo como un airecito fresco, o como que alguien se me sentó en mi cama. Miedo no. Le tengo miedo a los temblores, a la fuga de gas, incendios, a eso le tengo miedo.

En otros encuentros tampoco hay explicación del todo, como lo ilustra el siguiente extracto, donde también se apela a los distintos conjuros o medios para alejar la horrorosa presencia del más allá.

Irene (27 años, profesionista, estrato II):

Mi prima se quedó a dormir conmigo; y dice que quiso ir al baño y que al momento de que quiso levantarse no pudo, sintió algo encima de ella, y luego los pies muy fríos... y pues sí, era una ánima. Y tampoco pudo gritarme; no se pudo mover, ni hacer nada, y de repente empezó a rezar, y de repente dice que vio algo que se le desprendió y que era una mujer con los ojos grandes, como asustados porque ya estaba rezando; y quiso bajar a mi cuarto pero pensó que me asustaría... y en la mañana muy temprano me dijo.

Al igual que algunas de las mujeres mencionadas aquí, los hombres van en busca de las ánimas.

Gerardo (52 años, estrato I):

En otra ocasión, en la casa del difunto Leopoldo... Cuando hicieron la casa decían que bajaba una calavera y que diario veían la calavera, agarrándola decían dónde tenía el dinero y yo dije: "Si es ánima yo la agarro y que me diga dónde está el dinero", y ya desde acá de media cuadra la vi, y dije: "Esta ahí, sí es calavera y la voy a atrapar con el gabán" y ahí iba llegando cuando se arranca... y era un gato blanco que ahí se ponía hecho bolita.

Las ánimas. Los asuntos domésticos y el género

Es de llamar la atención, sin embargo, que sean las mujeres las que sostuvieron las interacciones con las ánimas de manera más prolon-

gada y profunda, en particular en referencia a la interacción que por parte del ánima tiene por objeto el "ayudar" a resolver problemas de sus familiares vivos; el espíritu del ser amado que siempre está atento a los asuntos terrenales de los familiares que permanecen con vida. El tipo de interacción que se estableció entre los hombres y las ánimas, siempre fueron más breves y su finalidad fue menos evidente en términos de intervenir en los asuntos domésticos.

Las narrativas sugieren que son las mujeres las más proclives a presenciar apariciones ligadas a los asuntos domésticos. Mientras que algunas de las ánimas desconocidas son de temer y presentan amenazas a algún miembro de la familia, las ánimas de familiares fallecidos tienen un sentido de prolongación de su papel o rol en la familia, están para cuidar de los vivos y de su armonía, pero también de las obligaciones que cada uno de los miembros tiene hacia los otros; el ánima continúa siendo el "orquestador" moral de la familia. Su presencia no siempre puede ser deseada, o bien es contradictoria: en alguna aparición produce miedo pero no en otras, como se observa en la siguiente narración.

Esperanza (17 años, estrato 1):

—A mí sólo se me han aparecido ánimas.

—¿Cómo fue?

—Fue mi abuelo el primero que se me apareció, yo tenía 12 años y esa vez estaba... Eran las 9:00 de la noche, estaba yo acostada y me habló y me dijo que me iba a llevar. Y fue cuando yo me asusté y le dije a mi abuela y ya me dijo que no le tuviera miedo.

—¿Te acuerdas exactamente qué fue lo que te dijo?

—Me dijo, en un tono de voz ronca y bajita, no se le entendía casi, me llamó por mi nombre... ¡Ah! pero antes de morir me dijo que "no quería vernos en la calle y que no dejáramos sola a mi abuela y que la respetáramos". Y después me habló y me dijo eso, me dijo que "nos iba a llevar"... Y me levanté y le dije a mi abuela... Si lo vi: estaba vestido de blanco, porque cuando falleció así lo enterraron vestido.

—¿Lo volviste a ver otra vez?

—Una vez que estaba en mi casa. Me habló, se me apareció, pero ya no lo vi vestido de blanco sino con otra ropa. Esa vez mi abuela tuvo un pleito con su hijo y pues a mí me dio coraje y yo le dije a mi abuela: "vete para la casa". Yo estaba embarazada [a la edad de 15 años] y ella me dijo: "no te preocupes por mí" y tenía el estéreo con volumen y yo oía que me hablaban, y ya empecé a subir las escaleras hasta donde se escuchaba la voz y no tenía miedo en ese momento... Y me fui y me puse

a platicar con él y no me dio miedo, y recordé a mi abuelo que ya había fallecido y me dijo él "que no me preocupara de la discusión que había tenido mi abuela, que él iba a ayudar y que no me preocupara".

—¿Cómo estaba, cómo era?

—Yo lo veía parado, veía el bulto pero nomás de espaldas.

Las ánimas de familiares pueden involucrar la visualización o la simple percepción del espíritu del ser amado ya muerto. La relación de la experiencia de manifestación en realidad es una prolongación de la presencia del ser querido, el cual todavía está presente en su propio espacio y en el entorno familiar.

Verónica (20 años, estrato I): "A mis tíos, que ya no tienen papá y mamá, no les da miedo porque piensan que es su papá o mamá, pero sí les da miedo encontrar un ánima en el potrero".

El siguiente extracto (Dora, 44 años, profesionista, estrato III), se refiere a la presencia de su abuela, la cual es más real en sueños que estando despierta:

Mi hijo y yo la hemos visto tan real en nuestros sueños. Yo tenía tanto miedo de ir a los pantones y pensaba que iba a soñar toda la noche en cómo entierran a los muertos... Y yo voy al panteón y no tengo miedo, no he visto nada, salvo cuando siento su presencia [de su abuela] y me encomiendo a Dios, le rezo y ya.

Independientemente de la personalidad o psicología de las personas, es indudable el vínculo que se establece entre la aparición y el miedo. A este temor se hace alusión con cierta frecuencia mediante una broma entre las parejas, o entre miembros de la familia, que consiste en "amenazar" con regresar una vez muerto para "jalarte las patas" o "jalarte la cobija", que significa: "voy a venir a asustarte, para que sepas que estoy, que sigo aquí, que te vigilaré para que te portes bien".

Por otra parte, si bien es cierto que en la mayoría de los casos las ánimas se aparecen por sí mismas, también es cierto que no falta quién tenga descos de ver de nuevo a sus seres queridos, por lo cual casi se podría decir que convocan su espíritu y su ayuda para asuntos familiares.

La siguiente narración es hecha por una mujer casada, Paulina (31 años, estrato II). Al comienzo de su matrimonio, su joven esposo frecuentemente salía de parranda y ella se quedaba sola en la casa, en la cual había vivido un hermano mayor que había muerto en un accidente

automovilístico hacía tres años. Aun cuando no vivió la experiencia de ver el espíritu de su hermano muerto, transmite su ferviente deseo de volverlo a ver y de que interceda en sus asuntos domésticos. Su narración, por otra parte, resulta sumamente ilustrativa para señalar la distinción clara entre un ánima familiar y una desconocida, que es la que finalmente se le aparece y la asusta:

Paulina (31 años, estrato II):

—Yo he querido verlo, es más: le digo que me ayude, que sé que está conmigo aunque no lo vea. Bueno, esto más bien es que lo quisiera. Yo digo: "si estás conmigo dame una señal, un apretoncito de mano, algo"... pero no. Una sola vez sentí, cuando yo vivía en una casa donde él vivió.

—¿Qué edad tenías cuando murió tu hermano?

—Dieciséis o diecisiete años, y vivía con mis papás.

—¿De qué edad te casaste?

—Veinte años, y estaba muy reciente su muerte... hacía 3 años. Cuando yo me casé yo no le tenía miedo a él, ni verlo, ni a su casa... Nada más una vez que yo estaba sola, mi esposo había salido, ya era tarde y yo sentí... yo le pedí a él que me acompañara, porque yo tenía miedo que a mi esposo le pasara algo, porque él tomaba mucho en esa época. Esto de que se iba a tomar fue porque sus papás lo tenían o traían muy cortito a él, y cuando se casó ya se sintió liberado, pero no era malo, ni tampoco me hacía sufrir...

—Yo esa vez le pedí en la noche que me acompañara y me quedé dormida y sentí la presencia de alguien, como que se agachó hacia mí, alguien vestido de negro y con sombrero... pero no me acuerdo que mi hermano hubiera usado sombrero. Yo me acuerdo que él tenía pantalón y camisa negra y que a mí me gustaba verlo mucho así, pero del sombrero yo nunca me acuerdo de haberlo visto. Y yo, en lugar de sentir gusto de que mi hermano me estuviera acompañando, sentí miedo, porque sentí la presencia de alguien diferente a la de mi hermano. Porque si en mi inconsciente hubiera sabido que era mi hermano no hubiera sentido miedo y esa vez sí. No le vi la cara, yo sólo vi la silueta de alguien vestido de negro, y se le vio el sombrero pero nunca vi el rostro.

—Incluso no sé si fue una pesadilla, porque estaban tocando la puerta y era uno de mis hermanos —el más grande— y su esposa que venían a decirme que mi esposo había chocado. Yo escuchaba que me tocaban pero no me podía levantar porque sentía como algo muy pesado... Yo pienso que sí era un ánima. Entraba un poco de luz, pero no pude definir las facciones, y eran como la una o dos de la mañana.

—¿Tú concibes la posibilidad de que regresen, ya sea porque los llamas o los quisiste mucho?

—No, yo pienso que no. Más bien yo creo que es algo de la mente, es sentir solamente la satisfacción porque son personas muy queridas. Ahora ya no les pido que

vegan, sino que me ayuden, como están más cerca de Dios, y que intercedan o que protejan a mis hijos, pero al poco tiempo de su muerte yo sentía la necesidad de verlos, pero ahora ya no.

Es interesante la distinción que la entrevistada hace, ilustra los vínculos entre los vivos y el espíritu de los familiares fallecidos. Son las mujeres quienes más les rezan a sus almas, quienes sostienen la práctica cotidiana de encender las velas, quienes mantienen los vínculos de mutua solicitud y ayuda, en particular ante enfermedades y dificultades, pidiendo por sus seres más queridos: sus hijos.

El mundo de las ánimas y las generaciones

Cuando analizamos la relación entre el fenómeno social de las ánimas y la edad, aparecen diferencias mucho más notables que las que encontramos cuando analizamos el género de los entrevistados. La primera distinción interesante es, a primera vista, una distinción lingüística, pero sin duda tiene grandes connotaciones en términos de cómo se interpreta la presencia de las ánimas y cómo, en consecuencia, los entrevistados más grandes y jóvenes, al margen de su género, se relacionan o no con ellas.

Adicionalmente, la cuestión de la edad en el poblado de Cuauhtémoc está estrechamente relacionada, y casi de modo inseparable, con el nivel educativo de los entrevistados. Así, y como una tendencia general, podemos afirmar que los más jóvenes del poblado tienen casi por definición, y como efecto de los procesos de modernización señalados en el primer capítulo, un nivel educativo superior al de sus progenitores. Ambas características sociodemográficas, edad y educación, constituyen, pues, las variables sociológicas que son mucho más significativas que el estrato social y el género, y permiten ilustrar la dinámica del cambio social que afecta la noción misma de las ánimas y su interacción con los vivos.

El nivel educativo se convierte en una categoría definitiva que hace una distinción fundamental en la interpretación de los fenómenos sobrenaturales. De hecho, la visión tradicional de la generación de los mayores es muy cercana a la visión de la generación joven de sectores de bajos ingresos y de bajo nivel educativo (estrato I). Efectivamente,

entre estos últimos y los y las profesionistas jóvenes (estrato II) existen marcadas diferencias, como se irá constatando en las líneas que siguen.

Dicho de otro modo, edad, pero sobre todo educación muestran con claridad que las ánimas adquieren existencia diversa, no desaparecen, pero mudan de fundamento y personalidad en un cambiante terreno sociohistórico.

A las ánimas o espíritus se les designa con seis términos que son sinónimos: "aparecidos", "espantos", "ánimas", "almas en pena", "espíritus" y "fantasmas". Los términos "ánima" o "espanto" son los más usuales. El término "fantasma" es el menos usado; aun cuando es conocido por la población de todas las edades, quienes usaron dicha palabra en las entrevistas fueron siempre personas menores de 45 años.

Un nuevo término ha aparecido en el vocabulario de los fenómenos paranormales, del cual ninguna persona mayor de 45 años hizo uso: "energía", menos aún en términos de la explicación del fenómeno. Efectivamente, este concepto "pertenece" o es más afín a la cultura de las generaciones más recientes, no obstante tratarse de creyentes de la religión católica.

Los motivos de las ánimas, según nivel de educación y edad: ánimas, energías e ideas nada claras

De acuerdo con la visión tradicional, las ánimas son "almas en pena", espíritus de los muertos que están enterrados en un lugar inadecuado—fuera del camposanto—, o que murieron sin la absolución, que tienen deudas pendientes, que quieren avisar acerca de algún dinero enterrado, o quieren pedir un favor.

No obstante, para los más jóvenes y educados las cosas no están tan claras. Las concepciones en torno a las ánimas son menos homogéneas y van desde crearlas "energía"—donde conservan esencialmente las mismas características que les atribuyen los más viejos—, hasta concebirlas como mucho menos humanas en sus razones y deseos: una energía pura, un fenómeno químico-físico que se eslabona de manera poco clara en términos de una cosmogonía sobre la vida y la muerte. El término "energía" es un indicio del resquebrajamiento de la cultura,

que denota un menor grado de homogeneidad frente a la cohesión y armonía explicativa que ofrecían los sentidos y significados de la cultura de los de mayor edad.

Refleja también cómo otros discursos e interpretaciones culturales están permeando la cultura local. El término "energía" está claramente asociado a una concepción nueva, una cultura donde los profesionistas incorporan no sólo las influencias de la educación formal sino también la de los medios de comunicación, conceptualización afín a la era de la "aldea global", a la generación de discursos "alternativos" y hoy día marginales en la cultura local, propios de filosofías "metafísicas" o esotéricas.

En la cultura actual del poblado, se tiene un mayor contacto con diversos medios de comunicación tipográficos y electrónicos. Por medio de éstos se recibe la influencia de la cultura urbana, en particular tienen un amplio mercado las fotonovelas, los *comics*, amén de un amplio número de revistas de actualidad, de moda, etc., algunas de ellas son revistas con aires intelectuales, cuyos reportajes y editoriales tienen pretensiones de profundidad científica e investigación.

El contacto con la televisión y la radio alcanza a un gran sector de la población. En ambos medios se presentan diversos programas relacionados con temas de la metafísica y la parapsicología, o películas de reciente cuño que influyen en el bagaje sociolingüístico de la población predispuesta a recibir tales "mensajes".

En la nueva cultura conviven distintos paradigmas que no son necesariamente contrapuestos. Los conceptos más recientes se asimilan dentro de nuevos marcos conceptuales y de creencias que compaginan con la creencia católica. De manera sucinta, se podría decir que a la dualidad religiosa cuerpo-alma se le antepone en los jóvenes la dualidad cuerpo-mente o cuerpo-energía.

Recientemente, también han arribado a la ciudad de Colima grupos con discursos esotéricos y metafísicos, que ofrecen otra cosmovisión, que buscan su propia legitimidad en sus interpretaciones. Margarita (37 años, estrato I) me comunicó su experiencia con uno de estos grupos. Se trataba de un grupo de astrología. El anuncio de las sesiones astrológicas estaba pegado en el autobús que va de Cuauhtémoc a Colima. El curso se dictó en 1996, era gratuito e incluía teoría y práctica psicoterapéutica donde se descubría el verdadero "Yo", las emociones ocultas, los chacras y el pensamiento trascendental.

En esta concepción, la energía de una persona muerta sobrevive, su manifestación es la energía que deja su espíritu, lo que acontece cuando muere sin darse cuenta, "su inconsciencia al morir y de un proceso de desintegración natural"; su energía está en estrecha relación con la densidad física del cuerpo del difunto. Su origen y la explicación de su manifestación radicarán en el tiempo transcurrido entre su deceso y su volumen físico en vida, así como la forma de su muerte —inconsciencia de morir (Margarita, 37 años, estrato I).

Las experiencias atemorizantes de fenómenos extraños, sin razón y sin explicación, ocurren más entre los jóvenes de ambos sexos del estrato social II y III, es decir, para ellos no había una explicación fácil del porqué vivieron ese fenómeno extraño.

En este sentido, sobre todo con la generación tradicional, durante la entrevista no siempre fue necesario formular de manera expresa la pregunta ¿por qué cree usted que se le apareció esa ánima? Ellos narraban de manera espontánea esta relación entre la aparición y su razón o motivo para manifestarse; de hecho, la narración de la experiencia iba de la mano con la explicación o exposición de motivos de su aparición. Sin embargo, entre los jóvenes, y en particular los profesionistas, no identificaban fácilmente las razones del porqué de la manifestación extraña.

De hecho, no están del todo convencidos de que hubiera sido el espíritu de un muerto quien se les manifestó, y más bien hacían el intento de ofrecer alguna explicación relacionada con fenómenos físicos y lógicos; cuando éstos no son suficientes, ofrecen entonces un "no sé". Las ánimas "de" los jóvenes profesionistas y de la clase media son ánimas no identificadas, atemporales, carecen de forma, básicamente sólo se "sienten". Cuando logran ser vistas, aparecen como siluetas vagas y a veces son vistas de reojo.

A un arquitecto joven, estando dormido "le pegaron con un frasco de perfume", es decir, que recibió sobre sí una agresión más violenta que la que han experimentado las personas más grandes, y le presionaron su cuerpo de tal suerte que no podía levantarse.

Sergio (26 años, profesionista, estrato II):

—¿De ánimas, has visto algo?

—Bueno, he escuchado de comentarios de la gente. Me ha pasado que en una ocasión me dieron con un objeto y que se me encimaron... y yo al quererme levan-

tar, pesadísimo, y me pegaron con un frasco de perfume, y me pegó duro el ánima. Yo tenía dieciocho o diecinueve años... y me tapé y prendí un cirio. Y estaba así, parecía sonámbulo. La primera vez sí me dio miedo, a la siguiente ya no me dio miedo.

—¿Qué crees tú que sea?

—No sé... Y un amigo me dice que es presión mía, pero yo no sé que crear.

—¿Qué hiciste después?

—Me levanté y le comenté como a los dos o tres días a mi mamá lo que me había sucedido y me dijo que fuera a misa. La segunda vez fue más o menos igual, pero nada. La tercera vez sí sentí abrir lo ojos y no vi nada, y empecé a decir de cosas [palabras sucesas]. Sólo a dos amigos les he contado de esto. Una vez sí vi una silueta. Y todo ha sido en mi cuarto. No sé si fue el reflejo de mi ventana... pero, pues no, no sé. De esto ya casi no comento nada de lo que me sucede.

—¿Pero qué explicación le das?

—Mi idea es que la presión se me bajó, pero de lo demás, del golpe... no, no sé. Yo realmente no sé, y me pongo a pensar que pudieran ser ánimas o fuerzas, y luego a pensar que sí existen, por lo que me pasó.

Como se puede observar, no asume una posición contundente y clara como respuesta, cree que existen las ánimas a raíz de lo que le pasó, sin embargo, sabe que no es la explicación racional o lógica, por lo cual se queda con un margen de duda en su concepción. Duda aún de la contundencia de la "realidad" que vivió, son experiencias que no logra armonizar con su concepción del mundo.

Esto marca la diferencia entre una concepción del mundo tradicional que, de entrada, acepta la existencia de las ánimas. Para los jóvenes profesionistas la concepción tradicional es, de alguna manera, un pensamiento pre-lógico. Conservan la duda metódica, la necesidad de comprobar lógicamente el extraño fenómeno, pero no niegan tampoco la posibilidad de la manifestación espiritual propia de un alma.

Héctor (29 años, profesionista, estrato II):

—¿Has visto tú ánimas?

—No.

—¿Crees en ellas, que puedan existir?

—Pues no, nunca había pensado en esto, pero sí creo a las personas que dicen haberlas visto y platican de esto.

—¿A qué crees que se deba esto?

—Pues no tengo una idea clara, pero pues son personas fallecidas, según lo que he escuchado, pero no tengo una idea clara.

Ellos viven, quizás, la angustia de la modernidad y de la ciencia que no ofrece una explicación comprobable y contundente que les satisfaga. Así, aun cuando su interpretación busca acercarse a una explicación científica, lógica, encuentran también que hay fenómenos que no tienen explicación.

En esta concepción y, en cierta forma, en este dilema se inscriben prácticamente todos los profesionistas, inclusive los que han vivido personalmente alguna experiencia rara o inexplicable desde el punto de vista racional y lógico.

La visión tradicional desliga la existencia del sujeto de la del ánimo, otorgándole a ésta última su propia existencia. La explicación moderna, que tiene eco entre los jóvenes profesionistas, es la de situar la existencia de las ánimas no en ellas mismas sino en el sujeto que las experimenta. Su fundamentación descansa en el individuo mismo que experimenta el suceso, en su capacidad de sugestión o ilusión óptica. Son encuentros parapsicológicos, no metafísicos. En tanto tales, no tienen propiedades asociativas, es decir, no están ligados a entierros de dinero, ni a muertes dramáticas que acontecieron en determinado espacio.

No obstante, los jóvenes profesionistas no son radicales en su posición respecto a negar la posibilidad de la existencia de las ánimas, sobre todo por dos razones básicas: algunos de ellos han tenido ese tipo de raras experiencias o bien la gente que les ha narrado sus experiencias son "gente seria", entre los cuales se cuentan sus padres, de tal suerte que no creen que ellos mientan.

Irene (27 años, profesionista, estrato II):

—¿Tú crees que existan las ánimas?

—Para mí no, no creo, porque yo nunca lo he vivido, aunque yo sí creo que haya fantasmas. Si alguien me platica yo sí le creo... La persona se sugestiona, provoca tal situación, pero también puede ser una realidad. Para mí es energía que tú desplazas, según lo que yo he leído.

Dora (44 años, profesionista, estrato III): "Crear, un poco, porque mi familia ha visto y me han platicado de ellas".

Rosaura (27 años, profesionista, estrato III):

—Yo creo que son sugerencias, pero sí los ven... pero quizá es sugestión, se quedaron con algo.

—¿Tú como explicarías los espíritus?

—Pues a lo mejor es energía, que pudieron haber hecho algo en vida y no lo hicieron y por eso andan vagando y el ánima dice "déjenme ir", pero mientras la gente viva siga pensando qué hizo y qué pudo haber hecho, va seguir latente sin descansar, yo creo.

Elisa (32, profesionista, estrato II): "Ellos dicen que es una ánima, pero yo creo que es sugestión: de tanto que dicen que lo ven, pues ven eso, no sé..."

Las ánimas y la riqueza

Cuando se analiza la relación entre las ánimas y el estrato social surgen asociaciones relacionadas con hallazgos de dinero. En la cultura popular se explica así el que algún miembro de la localidad acumule riqueza.²⁵ La creencia acerca de que las ánimas avisan dónde hay dinero enterrado es bastante común, en todos los sectores sociales, salvo entre los profesionistas.

Es importante señalar que no obstante la creencia de que las ánimas avisan dónde hay dinero oculto, el vínculo de personas de la comunidad que hicieron dinero a partir de un hallazgo ocurría hasta antes de la década de 1970. Después de esos años, las fuentes de movilidad social se diversificaron, tanto por el mercado regional como por la migración internacional, y el contingente ubicado como clase media se amplió considerablemente. Estas nuevas condiciones hacen difícil observar e identificar qué persona hace o no dinero a partir de un supuesto hallazgo, fenómeno que era muy claramente observable en un contexto plenamente rural, donde las familias se conocían bien y quien hacía dinero se destacaba fácilmente de entre la enorme masa de empobrecidos.

25. Véase el apartado "Las ánimas y sus motivaciones: los favores de las ánimas", en el presente capítulo.

Las narrativas que hacen referencia o dan testimonio de ese tipo de “revelaciones económicas” de las ánimas, y que explican el enriquecimiento de alguna persona en concreto, hacen referencia a tiempos idos: ocurrió en el pasado y quedó como un referente corporeizado para la gente de mayor edad.

Antes de aquella década, prácticamente de cualquier persona que se hacía rica —no siendo hacendado, ni gran comerciante— se decía que su riqueza se debía a que “encontró dinero”.²⁶ Sin embargo, a partir de los años ochenta, lo que se dice de los “nuevos ricos” —de aquellas personas que empiezan a tener dinero de manera notoria, o que palpablemente pasan de una condición de pobres a nuevos ricos, y cuya riqueza resulta “inexplicable” o se desconoce el origen de su camioneta portentosa, o de su nueva casa de dos pisos de concreto— es que esa persona debe de estar vinculada al narcotráfico. Ya no se aduce más el argumento de que “encontró un entierro”. Si esa persona ha tenido una trayectoria dentro de la política estatal o federal —no local, porque el ayuntamiento municipal sólo da ingresos para elevarse a una mediana social— entonces, su riqueza “inexplicable” se debe a que “ha robado cuanto ha querido”.

Hay que considerar que las condiciones de la economía monetaria en el pasado y las condiciones políticas de la época de la Revolución y la Cristiada hacen que se presente como objetivamente probable encontrar dinero enterrado, ya que ciertamente no existían bancos y la gente que tenía dinero en efectivo lo guardaba en el colchón o literalmente enterraba sus ahorros.

En este sentido, se podría considerar que las ánimas ofrecían una buena interpretación que alejaba la explicación de la acumulación vía el trabajo arduo o el tipo de actividad desarrollada, sea en la innovación empresarial o bien en la explotación de jornaleros. La acumulación es explicada aquí mediante razones sobrenaturales, vinculadas básicamente con la buena suerte. De cualquier forma, esta explicación

26. Este argumento me fue también narrado en cuatro entrevistas. Los mismos descendientes de esas personas que lograron la “acumulación primaria u original”, comentaron sobre esta creencia popular. Algunos de ellos no descartan por completo que sus padres o abuelos habrían podido encontrar dinero. Sin embargo, una vez que refieren las actividades que desarrollaban sus ancestros, vinculadas a la arriería y el comercio, se explican el porqué y cómo lograron hacer la riqueza que ahora usufructúan sus herederos.

del origen de la acumulación y la riqueza expresa, al mismo tiempo, su fuente no legítima.

Una de las manifestaciones también muy difundida respecto a cómo puede saberse que hay dinero enterrado es una variante de la energía, en concreto: gracias a un fuego que se aparece o se produce de manera inesperada y brevemente en determinado lugar y sobre la superficie de la tierra.

Ahí donde aparece un ánima en cualquier tipo de manifestación, debe de haber dinero oculto. No importa si el ánima es identificada —y por consiguiente el deceso fue relativamente reciente— o no. Dora (44 años, estrato III), narra la experiencia de su abuelita (la cual perteneció al mismo estrato): “Mi abuelita veía a unos ahorcados por el camino viejo [el camino real] pero nunca se pusieron a escarbar, y era ahí en el árbol del ahorcado y decían que había dinero, pero nunca había nada”.

Como ya se mencionó, el tipo de relación del ánima con quien se aparece es cerrado en algunas ocasiones y en otras no, pero cuando se trata de “avisar” donde hay dinero, el carácter cerrado de la relación es claro e indiscutible. Los siguientes extractos ilustran claramente el carácter excluyente de la relación del ánima con otras personas, a excepción de quien ella elige.

En este sentido, el dinero “enterrado” está destinado a ciertas personas y no a otras, y no se podría hablar de qué clase o tipos de personas específicamente son las destinadas para que puedan desenterrar el dinero. Cuando lo extrae la persona equivocada, el dinero se vuelve ceniza o carbón, desaparece. Puede ocurrir también que la persona que halló el dinero se vuelva loca o se enferme de los nervios.

Beatriz (70 años, estrato I):

—Lo único que me acuerdo que de chica un primo hermano mío dormía en otro cuarto del que nosotros dormíamos, y entonces llegaba una ánima y lo jalaba, y entonces le decía a mi mamá: “Déjeme dormir aquí con usted”, “Sí, hijo”, “La ánima no me deja dormir”. Entonces le amarraba la cabeza [para que no oyera al ánima], pero la ánima le quitaba el trapo, la ánima lo soltaba. Y entonces un día dijo mi papá: “Ah, qué desgraciada. Vamos a escarbar, o sacamos dinero o no sacamos”. Y entonces encima estaban unos restos [huesos humanos] y que esos los tenían que llevar al panteón. Y sacaron los restos y entonces dice: “Aquí abajito va a estar el dinero” y que se arrima el ánima a mi mamá, ahí junto al pozo: “Nada más dile a tu marido que no saque nada porque no le toca a él”. Mi papá andaba

con la querida. Y luego dijo mi mamá: "Yo ya me voy a acostar". "No ¿tú algo niste o qué?", que le dice mi papá. "Dice la ánima que no saques nada, que porque a ti no te toca", "¡Ah?! Pues que chingue a su madre" y que avienta los huesos para adentro y que se viene...

—Entonces un día un primo hermano mío dijo: "Yo voy a escarbar y voy a sacar el dinero". Empezó a escarbar y sacó los restos y los puso ahí, y ya cuando vio el dinero: "Ahora sí —dijo—, pobre puta, yo no los retacho hasta que me acabe el último cinco". ¿Cree luego que se le volvió carbón? "Pues chinga tu madre. Ni modo, ahí lo entierro, ahí que se quede" y lo tapó.

—Otro señor del otro lado oyó todo ¿verdad? El señor del otro lado oyó todo y que compra la casa —yo creo pidió prestado, fiado, yo no sé, pero él compro la casa—. Ahí está bien rico en Tamazula, tiene una finconona bien bonita, ei, lo que no ha de ser pa' uno.

—¿Y a usted no se le ocurrió escarbar, por qué?

—No, yo no sé por qué. Nosotros teníamos miedo porque le teníamos miedo a la ánima, estaba refea. Yo lo que no quería era volver a saber de la ánima.

—¿Cómo era?

—Una mujer chaparrita pero greñuda, chaparrita y greñuda, y ella era la que le quitaba el paño a mi primo, se lo quitaba de la cabeza.

—¿Doña Beatriz, y usted que sentía?

—Le tengo mucho miedo a las ánimas... Mira: la cabeza empapada de sudor del susto. Y entonces me trajeron a dormir acá con mis suegros pa' que me dejara bañarme porque era una cosa que me no me dejaba en paz.

—¿O sea, la oía de día y de noche?

—A toda hora la oía. Sí, porque ya en la noche me dijo: "Si no quieres sacar el dinero me voy a llevar a tu niño, me lo voy a llevar a él". Y dice mi esposo: "Ah, qué hija de la chingada".

—¿Y ella le contestaba?

—"Si no lo sacas me lo voy a llevar". Y yo le decía: "No queremos nada. Anda, háblale a otro que lo saque. Vete a chingar a tu madre". Y de ese modo se fue... Las ánimas hablan con una voz como... como si estuvieran en un cántaro: como en un cántaro. Y a mis hijos ya no les hizo nada.

—¿En qué año fue? ¿Más o menos hace cuánto?

—Pues ya ha de ser como unos 35 años.

—¿Pero cuánto duró ese tiempo de hablar con ella, como cuánto duró? ¿Quince días, ocho días, un año, cuánto duró?

—No... Como unos 4 días, porque se me ensopaba la cabeza de sudor. Y ya dijo mi suegra: "Pues tráetela aquí"... Y ahí me quedé, y ya de ese modo me pude bañar, pero nunca me volvió a hablar.

La voluntad excluyente del ánima y su directa intención de que sea una persona y no otra la que "herede" el dinero oculto puede llegar a generar rechazo y violencia por parte de quien no considera correcto desen-

terror el dinero, pero también puede haber una violencia mucho más amenazante y peligrosa por parte del ánima.

Otro aspecto interesante —que ya se discutió en el capítulo anterior— es el peso cada vez menor de la ética igualitaria en la localidad, a causa del proceso de modernización, y su correlación con una perspectiva de la cultura popular en donde el dinero no siempre es visto como un factor deseable, en tanto acarrea desgracias y males (Taussig, 1980). Por ejemplo, el dinero puede ser nocivo para la formación de los hijos en el espíritu del trabajo —y que sean “hombres de bien”—, incitándolos por el camino fácil de la perdición y del alcohol. La experiencia de Beatriz (70 años, estrato 1) muestra la aparición del ánima y cómo, a pesar de su violencia y amenazas, no logra convencerla de desenterrar un dinero que ella no asocia con la prosperidad, sino con la desgracia: “Pues los hijos con dinero se vuelven más cabrones, más viciosos”.

En el siguiente extracto (Olga, 40 años, estrato 1) se manifiesta, una vez más, el aviso del ánima de un dinero oculto:

—Entonces a mi esposo le llegó la ánima, y entonces ella le dijo que me amarrara la cabeza, y me la amarró y dijo que me la había amarrado “para que no la oyera”. Y me dice [el ánima]: “Saca el dinero que hay en la cocina, hay una olla a medio llenar y de'n la casa de tu vecina, hay once cargas de dinero junto 'onde está una higuera para el lado de donde el sol sale”... y dijo que “les venían dando alcance a los cristeros y once cargas enterraron”.

—¿Quién dijo eso?

—La ánima.

—¿Y qué hizo?

—Yo le dije al ánima: “Yo no saco el dinero de en casa de doña Gracia” le dije, “ya es terreno ajeno y ya no me estés molestando, yo saco el de la cocina porque está aquí con nosotros”. Y ella dijo: “No, todo o nada”. “Pues chinga tu madre, yo no quiero que me vuelvas a hablar jamás”. Nunca me volvió a hablar.

Como hemos visto, a las ánimas se las puede ahuyentar con palabras soeces. Este vínculo con ciertas ánimas se explica, en parte, por la carencia de organicidad del pensamiento religioso y su papel no totalitario respecto de la vida cotidiana de la comunidad, al contrario de lo que ocurre en sociedades tribales o en otras sociedades donde la religión está más inmersa en la actividad social, económica y política de sus habitantes.

Las ánimas y la modernidad

El discurso social respecto a las ánimas, que podríamos considerar homogéneo y válido en un periodo anterior, ha disminuido y se ha visto fragmentado con el proceso de modernización y el cambio social, especialmente en el grupo de profesionistas del sector social medio y alto. De esta manera, la interpretación tradicional tiende a reservarse a la generación de las personas de mayor edad y a los estratos sociales de más bajo ingreso económico, al margen de su edad.

Todo indica que hasta la primera mitad del siglo xx el mundo de los espectros y diablos se presentaba de modo más cotidiano e interclasista; así, y de acuerdo con la memoria oral por lo menos hasta las primeras décadas de ese siglo, prácticamente todos los estratos sociales creían, veían y tenían encuentros con las ánimas en sus diversos tipos. A partir de la segunda mitad se empieza a delinear cierto perfil clasista de la interpretación —no de la creencia *per se*— de los espíritus.

A medida que la modernidad empezó a llegar al poblado a través de servicios como la energía eléctrica, el empedrado y pavimentación de las calles y, consecuentemente, la desaparición de maleza, de espacios vacíos y oscuros, el establecimiento y difusión de la educación y de su valoración como factor que destierra la ignorancia y los prejuicios, entonces, y sólo hasta entonces, parece haber disminuido la frecuencia de las apariciones de las ánimas, que no su plena desaparición.

Por otra parte y de forma paralela a los cambios físicos del ambiente, al igual que en el caso del diablo, la socialización a través del miedo que prevalecía anteriormente ha dejado de tener la fuerza y la "omnipresencia" que antes caracterizaban la cultura de la localidad.

Al igual que en el caso del diablo, las ánimas también encuentran en el ambiente físico y social moderno un estilo de vida que atenta contra la interpretación social tradicional, a la par de que se consolida la creencia de que han disminuido la frecuencia y cotidianidad de las apariciones, de suerte que la fragmentación y debilidad de esta creencia en las ánimas adquiere cierta naturalidad y legitimidad. En general, tanto los jóvenes como los viejos tienden a pensar que hoy en día las ánimas se aparecen menos que antes. Contradictoriamente, las entrevistas muestran una y otra vez la creencia y manifestación de ánimas de manera permanente y constante, sin importar el tiempo y el cambio social. Las ánimas insisten en presentarse y todos los informantes, al margen

de su nivel económico y edad, han experimentado de manera directa o a través del comentario de otros, la presencias de las ánimas y energías extrañas. Hay, pues, un problema de disonancia o deslegitimación del discurso social sobre la existencia de las ánimas y la insistencia de su presencia en términos privados.

El cambio cultural no es directo ni lineal. Se conservan ciertos espacios marcados señalados y recreados por la memoria colectiva, como la escuela pública que en el tiempo de la Cristiada fue cuartel militar, el árbol del ahorcado que queda como referente únicamente para las personas de mediana edad a mayores. Pero también la modernidad ha tenido efectos diferenciales con relación a los tipos de manifestación de los espíritus, como es el caso de la aparición de la calavera y la leyenda de la llorona, la planchada, la mano peluda; de hecho, la modernidad ha traído nuevas manifestaciones que ahora son más comunes, como el que las fuerzas, las energías, siluetas desconocidas, interactúan de diversas maneras con los jóvenes que son más proclives a vivir este nuevo tipo de manifestación extraordinaria.

Como parece claro, con las ánimas no se puede establecer una tendencia que indique que a mayor modernización y urbanización podrá llegar un momento en el cual desapareciesen ese tipo de experiencias sobrenaturales; de hecho, creo que difícilmente se podrá alcanzar ese punto.

Mi hipótesis es que difícilmente desaparecerán los fenómenos metafísicos y su vinculación con el mundo del más allá. Lo que cambia es su interpretación y las creencias en torno a su manifestación; por ejemplo, quizá se desligue de la existencia de dinero enterrado y sobreviva más la idea de la muerte que deja su huella en algún espacio en particular, ya sea como muerte violenta o "estigmatizada" o bien con la sepultura de restos humanos no absueltos.

Incluso en los centros urbanos de modernización indiscutible, como la ciudad de Guadalajara, se presentan tantas o más experiencias con espectros que en la misma población de Cuauhtémoc.²⁷ Más allá de

27. Hay una estación de radio en Guadalajara que todas las noches transmite, durante una hora, con teléfono abierto, las experiencias de encuentros sobrenaturales. La cantidad de llamadas telefónicas que la gente hace para narrar sus experiencias es impresionante. Véase también Avalon (2003). A raíz de mis comentarios con amigos, vecinos y conocidos sobre mi tema de estudio, frecuentemente empiezan a narrarme experiencias extrañas ocurridas en distintos espacios de esta urbe.

una cosmovisión relacionada con cualquier pensamiento religioso, el dilema de lo que sigue después de la muerte continúa y continuará por siempre en los individuos y los grupos sociales.

V. Los miedos frente a la naturaleza

Se ha mencionado ya que el miedo es una de las emociones que mayor debate ha generado entre las diversas escuelas de pensamiento; en particular entre los llamados "naturalistas" quienes sostienen la idea de la universalidad del miedo, ya que ésta emoción expresa con claridad el substrato biológico y pre-cultural de las emociones. Para ellos, la parte cultural de la emoción es sólo una cuestión de modulación de la emoción, pero no es la emoción misma o, al menos, no es su esencia.

Para los construccionistas no radicales la emoción tiene dos caras, una física y la otra cultural o cognoscitiva. Critican a los construccionistas radicales, señalándoles que su postura no explica suficientemente las reacciones de temor que viven los bebés y los animales, por lo cual sus tesis de que las emociones son constructos culturales tendría validez únicamente para los seres humanos maduros que ya han asimilado el concepto del miedo.

Los miedos que emergen ahí donde la supervivencia física pende de un hilo, son los que se analizan en el presente capítulo. Son los miedos que surgen en situaciones donde los impulsos involuntarios pueden tener mayor espacio de expresión, donde nuestra condición de vulnerabilidad se pone en una situación crítica que resulta de enfrentar fuerzas naturales de gran envergadura, donde nuestra capacidad de controlar la situación es reducida, como lo es, por ejemplo, al experimentar un sismo.

Se analizan también los miedos que se experimentan del hecho de estar solo y en la oscuridad nocturna. A éstos son a los que nos referimos con los miedos frente a la naturaleza. En ninguna otra situación generadora de miedo se pone tanto en la palestra la discusión, filosófica y empírica, de si el miedo tiene o no un fundamento biológico. Son los miedos que más se acercan a la activación de los mecanismos autónomos e involuntarios de protección, ahí donde la cognición aparente-

mente no controla el mecanismo de activación y de ordenamiento de la reacción, al menos en el primer momento en que ocurre el estímulo amenazante.

En otras palabras, mientras que el miedo al diablo o a las ánimas está indiscutiblemente ligado a la producción de una interpretación cultural, la interacción del individuo con la fuerza de los fenómenos naturales adquiere una dimensión donde lo biológico, el miedo que emerge del riesgo que corre la supervivencia física misma, parece adquirir preeminencia sobre lo cultural, las creencias, los valores morales y las normas de conducta prescritas. Al menos, no está suficientemente comprobado cuál sea el detonante de la activación del mecanismo del miedo como protección: si una reacción bioquímica casi-instintiva, o una reacción que ocurre en la mente.

Como se ha señalado, claramente el miedo tiene un efecto y una expresión somática y adquiere consecuencias físicas que son objeto de investigación de otras ciencias, tales como las neurociencias. Sin embargo, tal dimensión y tal realidad no niegan el carácter sociocultural de la emoción, que es precisamente el objeto de estudio de un enfoque sociológico del miedo.

Como se verá, en el presente análisis se subrayan los factores y elementos que destacan el papel de la cognición y de la interpretación frente a las fuerzas amenazantes de la naturaleza, los cuales transforman el miedo quitándole su carácter eminentemente espontáneo y de reacción biológica involuntaria. Tres aspectos particularmente cobran relevancia sociológica en términos de su transformación: 1. La creencia sobre el origen del fenómeno natural que amenaza nuestra integridad física; 2. El conocimiento o familiaridad sobre ese fenómeno; 3. La atmósfera social o ambiente cultural reinantes sobre su fuerza o posibilidad destructiva.

Efectivamente, como en el caso de los anteriores miedos analizados, el miedo a la naturaleza no es unívoco; aquí también podemos hacer referencia a miedos diversos, tanto por sus fuentes como por las interpretaciones que los acompañan.

El miedo abstracto, no del todo irracional ni injustificado

Se le llama miedo abstracto al que se siente sin justificación alguna, o mejor dicho, que no es producido por una fuente claramente identificada —sea auditiva, visible o sensible por cualquiera de sus medios y formas— y de cuya manifestación no hay aparentemente razón alguna. En cierta forma, este miedo, en su gestación inicial y su grado moderado, constituye un estado emocional caracterizado por la alerta, al cual se llega muy probablemente con el simple hecho de caminar solo por alguna calle oscura; es algo muy parecido a la sensación de inquietud y que frecuentemente conceptualizamos como miedo precautorio, temor a que ocurra algo inesperado y amenazante: es el miedo a lo desconocido.

Esta condición emocional es ciertamente la más difícil de entender desde una perspectiva sociológica y cultural, pues las situaciones que describen los entrevistados recuerdan sin duda la vulnerable condición biológica humana, su indefensión ante el acecho de algo o alguien al cobijo de la oscuridad. La penumbra, el rincón que esconde u oculta un peligro potencial, que debe su fuerza y peligrosidad precisamente a su carácter intempestivo, encubierto. Los sentidos están sensibilizados a su máximo, la adrenalina contenida a punto de ebullición. Se camina con cautela a la vez que se imprime cierta aceleración para salir de esta situación cuanto antes, y alcanzar un punto donde sea posible sortear en mejores condiciones defensivas cualquier encuentro inesperado e indeseable.

Lo que resulta interesante del análisis del miedo aquí llamado abstracto es que, si bien cambian las circunstancias y los espacios donde emerge esta emoción, aparentemente podría ser considerado un miedo ajeno al paso de la historia y al cambio social y cultural. La experiencia individual se repite en condiciones estructuralmente similares, una y otra vez. Sin embargo, se puede ver cómo cambian la frecuencia, la situación misma y los referentes amenazantes. Dicho de otro modo, los procesos de cambio y modernización no evitan que, hoy por hoy, hombres y mujeres describan ese sentimiento que va desde la zozobra moderada y alerta hasta el terror ante la ausencia de luz o ante la soledad, emociones que pueden ser vividas en su casa o a plena luz del día en condiciones de soledad y silencio profundos. Al menos dos procesos han mitigado la frecuencia de ese estado emocional: la luz eléctrica y la

congregación geográfica —y, más exactamente, la densidad demográfica— de los habitantes del poblado. Las mujeres que vivían muy en las orillas del poblado, y que frecuentemente se veían en condiciones de enfrentar esta situación, comentan con alivio el crecimiento del poblado y la llegada de nuevos vecinos, la apertura de calles y, por supuesto, la electrificación pública. Los hombres del campo, quienes en sus caminatas frecuentes de regreso de su parcela vivían estos momentos de inquietud, y que a pesar de llevar algún cuchillo o pistola, como era costumbre aceptada todavía en los años sesenta, no por ello superaban el estado de alerta, “porque uno nunca sabe que haya atrás de ...” o “los enemigos que tienes”.

No bastaba para superar el miedo el camino de herradura de antes, donde el caballo era el mejor aviso de alerta cuando se inquietaba y paraba sus orejas para señalar la presencia de un ser vivo pero desconocido en la vía. Al sentir que el animal se ponía alerta, el jinete también asumía esa actitud. Esta situación ha sido superada con el uso del vehículo automotor como transporte y la ampliación de brechas transitables.

Uno podría ciertamente preguntarse si no es este estado emocional ante la noche y el estar solo la fuente, por decirlo así, “natural”, la pre-condición del resto de los miedos hacia las ánimas y el diablo. El problema es que en ambas situaciones no podemos hacer abstracción de la memoria colectiva que subyace en los sujetos. Quizás el miedo de los niños pequeños, como señala Deigh (1994), sería la clave para entender la preeminencia de lo natural o biológico en este particular estado emocional de alerta-temor, cuyas fuentes podrían ser múltiples, difusas e imprecisas, y probablemente este miedo infantil podría tomar luego “forma” o “corporeidad” en relación con las experiencias sociales oralmente transmitidas.

No obstante, incluso asumiendo la posibilidad del origen natural de este tipo de miedo, el argumento podría ser insuficiente para explicar precisamente esa “forma” cultural específica que adquiere este miedo, su significación simbólica en un contexto particular, la variación de la interpretación y frecuencia por grupos sociales, distinguidos, por ejemplo, a través de las variables de género y edad, aun en la misma comunidad y compartiendo su historicidad. Dicho de otro modo, la explicación del miedo como fenómeno natural no resuelve

de ningún modo el análisis propio de la sociología de las emociones que proponemos aquí.

La noche

En relación con la naturaleza, la noche es en sí misma y para muchos de los entrevistados una fuente de miedo puro, es el estado de la naturaleza que por excelencia genera miedos más frecuentes. La noche parecería ser una “siniestra máquina” generadora de miedos.

La noche nos envuelve en una atmósfera que nos recuerda permanente nuestra invalidez como seres humanos, evidenciando nuestras limitaciones. La noche es un ambiente que de por sí limita la facultad de la vista del ser humano. Ciertamente, los sujetos dicen “afinar el oído”, “estar alerta”, “agudizar la vista”, pero todo esto no es otra cosa que la confirmación de que sienten temor.

La noche también nos acerca a diversos miedos potenciales pero también imaginarios, nos somete a la tiranía de diversas fuentes amenazantes, tantas como nuestra imaginación pueda crear: son miedos indiferenciados, puros y múltiples. Todo puede ser posible en la fracción de un segundo: la aparición de un ser vivo, la aparición de un ser del submundo, o de un ser antes vivo, o de una dimensión desconocida. Tal factibilidad es lo que convierte este miedo en razonable y justificado. De aquí se sigue que las acciones que realicemos nos conduzcan a una anhelada situación de mayor seguridad y protección.

Por supuesto, la noche y la oscuridad nocturna no paralizan o inhiben las acciones de la mayoría de la gente, acaso las obliga a tomar una serie de precauciones. En otras palabras, viven el temor, un miedo moderado o suave que no los inhabilita para realizar sus tareas o acciones propuestas. Ciertamente, los niños son muy proclives a vivir estas situaciones amenazantes relacionadas con espacios oscuros, y en Cuauhtémoc existen medidas disciplinarias que, aplicadas especialmente a los niños varones, les obligan a enfrentar intencionalmente este miedo, por ejemplo, haciéndolos salir a caminar en la noche, o alcanzar puntos muy oscuros de los patios traseros, etcétera.

No obstante, en general, el consejo usado en Cuauhtémoc para los niños que sienten este tipo de miedos a la noche —y que podría sintetizarse en la frase “no hay que tenerle miedo a los muertos sino a los

vivos"—surte escaso efecto en los adultos mismos, o tiene un efecto contrario, porque el miedo en la noche parece expresarse en ambas direcciones: "Yo en la noche, le tengo miedo a todo: a los muertos y a los vivos", "En la noche, me da miedo hasta el silencio". De hecho, los adultos o niños de cierta edad cuentan en su haber con todo un anecdotario que sustenta su miedo nocturno. Muchas de las situaciones de miedo ocurren precisamente en la noche, es entonces cuando transitan los borrachos, los ladrones, cualquiera que persiga un fin oscuro: "La oscuridad es la amiga de los malvados" (Delumeau, 1989). En la noche el espacio público se convierte básicamente en un espacio masculino y de grupos; aun a los jóvenes se les ve transitar con cierta prisa durante la noche cuando no van acompañados y la soledad reina en la calle. Hay, por supuesto, otros más que tienen menos control de su miedo, como ocurría con Emilio (51 años, estrato II) que cuando salía del cine en la función nocturna, en sus años mozos (aproximadamente entre las 10:30 y las 11 de la noche), se iba corriendo hasta su casa del puro miedo, y se imaginaba que en cada esquina podría aparecer algo o alguien. En aquella época (los años sesenta), el alumbrado público contaba con una lámpara de baja calidad en cada esquina, lo que dejaba muchos espacios en la penumbra más o menos profunda.

El carácter cultural de este miedo puede observarse mucho más cuando los entrevistados señalan que si la noche es de por sí esta especie de maquinaria multiplicadora del miedo, las doce de la noche, en particular, es una hora que tiene una significación simbólica que acrecienta la intensidad del miedo o la produce por sí misma.

Las doce de la noche es una hora cabalística, podría decirse que quizás habita de modo más profundo en el inconsciente colectivo, tal vez porque es precisamente la última hora de la noche y, quizás por eso, la oscuridad más profunda antes del nuevo día. Su presencia misteriosa se hace presente en las narraciones literarias, en las películas de misterio y de suspenso. Pero en Cuauhtémoc habita también la memoria colectiva de eventos concretos conocidos y reproducidos por la historia oral, es la hora de los aparecidos, de los seres de ultratumba o del submundo. Es precisamente la hora en que el diablo trotaba... y trotaba todavía para algunos.

Cuando pensamos en términos de los cambios sociales y los procesos de modernización que afectan este tipo de "estado emocional" generalizado de miedo a la noche y la oscuridad, no podemos menos

que notar la enorme importancia de la luz eléctrica, la cual extendió el día y la aparente tranquilidad y cobijo que ofrece la luz natural varias horas más allá de las que la naturaleza brindaba a la población de Cuauhtémoc.

El siguiente fragmento da cuenta de la significación de ese ambiente, previo y posterior a la luz eléctrica:

Sandra (62 años, estrato II):

—¿Pero te daba miedo algo en particular?

—Bueno, en la noche decíamos: "Ay, ¿qué será ese ruido?" [bajando la voz] y como estaba tan allá, tan solo ¿verdad? Yo creo que por eso nos daba miedo, y luego en la noche... pero ese pedazo estaba antes muy oscuro y muy solo como para salir en la noche...

—¿Y ese miedo en la noche todavía lo sientes?

—No, pos ya cuando nos cambiamos a vivir aquí fue cuando ya pusieron la luz eléctrica, porque no había luz eléctrica, no había luz. Pero antes de eso, ¡pero cómo no!, ¡cómo no!, sí me daba mucho miedo la oscuridad. Me daba terror que ir al baño que era en el corral, se usaba así antes el baño, estaba afuera ¡No, ni pensarlo!.. Luego ya la planta de luz que había —es ahí donde ahora está el bachillerato, y un señor la atendía—. Entonces llegaba la luz... se me hace que a las siete empezaba a oscurecer, y a las diez de la noche daba el apagón porque ya se iba a ir la luz. Ahorita, ¡qué lujo! Yo, ese foco [señalando arriba en el pasillo] siempre está prendido, a la hora que me levante siempre tengo luz.

La luz eléctrica ha contribuido a disminuir la intensidad y la frecuencia del miedo a la noche. La frecuencia de las apariciones de ánimas también ha descendido, al menos en la apreciación de la gente de mayor edad del poblado, quienes argumentan que ya casi no hay espantos porque "ya hay luz". Así, el temor a la noche es mucho más frecuente en las experiencias de la gente mayor y aparece como una experiencia socialmente creída y compartida. Hoy por hoy, el miedo a la noche subsiste aun cuando muy aminorado.

Como se ha comentado, en el caso de las mujeres el miedo a la noche tiende a presentarse mucho más en situaciones asociadas con la soledad en la casa, en el de los hombres ocurre cuando transitan por caminos en medio del campo.

Eugenio (57 años, estrato 1):

Yo tengo una oración, y en la noche o a la hora que sea la rezo. Dice: "Sagrado corazón de Jesús, ya te encuentro en el camino, y libranos del enemigo, al Sacramento Jesús y el Sacramento Divino". Y yo, cuando la rezo ando a gusto. Y yo la rezo cuando voy por algún camino solo, pero nunca me ha pasado nada. Mucha gente no cree en esto pero es cierto, hace falta una bendición diaria...

La soledad: de la geografía de la dispersión a la geografía de la congregación

La soledad dentro de la casa o en términos del aislamiento geográfico, el estar solo o sola en una casa, por ejemplo, a las orillas del poblado, da motivo a una situación emocional similar a la de la noche: surgen temores que están relacionados con lo mítico, y no siempre queda claro en las narrativas cuál es la fuente del miedo que sintieron o que sienten, ya que bien podría ser clasificado como "el miedo a lo desconocido", a algo; es, como se ha dicho, un miedo abstracto.

Al igual que en el caso de la oscuridad y como lo describe la señora arriba mencionada, la posibilidad de este miedo era más frecuente e intensa en la época en que las pocas casas de los habitantes estaban más dispersas geográficamente. El proceso de modernización en Cuauhtémoc también se vivió como una concentración inicial en torno al centro, lugar donde se ubicó la población comerciante desde el origen del poblado, pero cuya densidad fue mayor debido al natural crecimiento demográfico y porque aquellos que contaban con mayores recursos económicos trasladaron sus habitaciones a una zona central que contaba con los servicios de luz, agua corriente, drenaje, calle empedrada, etcétera.

Ubicación geográfica, densidad de la población y servicios públicos, que vistos desde el estudio del miedo pueden considerarse como elementos "mitigadores" del miedo a la soledad y a la noche, están hoy por hoy al alcance de prácticamente toda la población.

Pero el miedo derivado de la soledad, al igual que el miedo asociado a la noche, persiste aún en el centro del poblado y al interior de sus casas. Un ejemplo lo proporciona la siguiente entrevistada, que teme la posibilidad de que entre alguien extraño a la casa, pese a que el robo a casas-habitación es muy esporádico en el poblado.

Irene (27 años, profesionista, estrato II):

Yo me quedo sola toda la noche. A veces ellos se iban y en ocasiones también la luz, y no me daba miedo. El temor que yo tenía era de la gente de afuera que se metiera a mi casa. Yo no soy muy miedosa, miedosa no.

Mientras que el miedo ante eventos naturales, como las tormentas fuertes, los rayos, los temblores, es de poca duración, la soledad se caracteriza por su reflexividad imprecisa, pero no por ello menos intensa en el miedo. La soledad sumada al silencio parece convocar un estado reflexivo, mueve la imaginación, evoca situaciones, peligros potenciales que se retroalimentan unos a otros. El temor que emerge de y en la soledad tiene un sabor especial, es la zozobra inquietante y más o menos prolongada que remite a una intensidad reflexiva de particular relevancia.

La oración-conjuro, por ejemplo, a la cual apelan algunos de los entrevistados, tiene una intencionalidad distinta, no se refiere a una visión o audición específica, sino que es más abstracta y se refiere a un auxilio menos tangible y preciso, como intangible e impreciso es el fenómeno u objeto del temor.

Nunca un ruido sorpresivo, inesperado, es tan sugestivo como cuando se está solo. Nunca el silencio es tan pleno, profundo y lento, como cuando se está solo. Al igual que el ruido nocturno es también más sonoro, más inquietante que el de día. La descripción de este sentimiento de temor e incluso de terror ante la soledad, puede hacernos sentir cómo el pulso aumenta, los sentidos se agudizan, la imaginación se tensa y se alarga. El miedo más intenso ocurre, sin duda, cuando la soledad y la noche se conjugan.

El menor ruido en el entorno se hace particularmente presente, despierta y aviva la imaginación, la expectativa crece, se considera qué hacer ante la posibilidad de que ocurra una temida realidad. Se prevén o recrean una serie de movimientos defensivos en caso de que ocurra tal eventualidad: toman precauciones, preparan sus armas, ponen alguna silla en la puerta, aseguran sus ventanas, revisan que todo este asegurado... Se quiere que todo esté bajo control.

Las fuerzas devastadoras de la naturaleza. El miedo escatológico y la emergencia del miedo "educado"

En el presente apartado se aborda el miedo ante los fenómenos naturales, específicamente aquellos relacionados con los sismos. Estos miedos nos permitirán observar con claridad la forma en la cual la educación logra efectivamente "educar" el miedo. Se siente el temor infaliblemente, la naturaleza biológica se hace presente, pero se muestra también que la concepción modula, ordena, controla al organismo. La intensidad del miedo va a estar en relación con el sentido y significado que el sujeto le otorgue al sismo y esto mismo tiene validez para cualquiera de nuestros miedos aquí analizados, a excepción del miedo social cotidiano que contiene miedos de naturaleza muy especial. En ellos no ocurre como ante los fenómenos sobrenaturales y naturales, la sorpresa terrorífica paralizante o la huida despavorida, los miedos de la interacción social son de naturaleza especial.

Efectivamente, las formas de interpretar los fenómenos naturales han variado: mientras que en las nuevas generaciones participa un pensamiento más lógico, en la generación de los adultos frecuentemente se presentan nociones relacionadas con el castigo de Dios, el fin del mundo, etc. Los jóvenes, a través de la educación formal, logran controlar o posponer la emoción del miedo, mientras que la gente adulta, con sus asociaciones escatológicas, abona el terreno para que su cuerpo experimente una intensidad mayúscula.

Así, y aun cuando virtualmente nadie escapa a las vivencias atemorizantes que genera la manifestación de las fuerzas avasalladoras de la naturaleza, se pueden establecer diferencias más nítidas en términos de la interpretación entre generaciones, pero apenas sutiles diferencias en la conceptualización que hacen los distintos estratos sociales o los géneros.

Es decir, la gente de mayor edad de todos los estratos sociales sostiene una visión más compartida y homogénea, que está cercana a un miedo de tipo escatológico. La diferencia con las nuevas generaciones, y que destaca de manera particular entre los profesionistas jóvenes, es que se experimenta el temor a los siniestros naturales pero se les da a éstos una interpretación más "científica".

Los jóvenes viven los temores a los sismos de manera más disociada —quizás no por completo— del discurso y las creencias religiosas, y en

su lugar, el control de estos miedos tiene que ver con el discurso de "lo que hay que hacer en caso de sismo". Este conocimiento técnico-científico de las medidas o acciones más adecuadas que se deben tomar en caso de sismo tuvo su origen en el desastroso terremoto de octubre de 1985, que afectó a buena parte del centro y occidente del país. Particularmente impactante fue el desastre ocurrido en la Ciudad de México. Estas recomendaciones fueron y continúan siendo transmitidas por los medios de comunicación masivos a nivel nacional, pero sobre todo la población escolar ha sido instruida en esas técnicas mediante ejercicios de simulacro en cada semestre escolar. Estos simulacros y recomendaciones constituyen una preparación emocional que indudablemente tiene sus efectos de control de la intensidad de la emoción. El hecho mismo de que nombren el miedo y lo socialicen es ya el inicio del control emocional. Con el término "control" no queremos decir que haya supresión del miedo, sino disminución de su intensidad.

Por otra parte, en la generación más adulta —aun cuando en la actualidad se han familiarizado, si no es que apropiado en parte el discurso oficial de "qué hacer en caso de...", y en esa medida han desligado su interpretación, al menos parcialmente, de la cosmovisión religiosa— no deja de mostrar en las entrevistas una concepción más cercana al miedo escatológico.

Es pertinente analizar el miedo a los sismos debido la ubicación de la localidad: una zona altamente sísmica y, como lo reitera una y otra vez la madre naturaleza, con la espectacular presencia de los volcanes en el paisaje cotidiano, en particular con el volcán de fuego, que desde varios años atrás se ha mantenido en amenaza permanente de erupción. Después de todo, las generaciones de mayor edad internalizaron, a fuerza de ser repetida, la máxima aquella de la cultura popular que era usada para aleccionar machaconamente, a través de los púlpitos en décadas pasadas: "No se mueve la hoja de un árbol sin la voluntad de Dios".

Eugenio (57 años, estrato I):

—¿Usted le tiene miedo a los temblores?

—Ora que fue el último, en octubre, el día 9 del año antepasado, ahí estábamos empedrando una brecha cuando comenzó, yo nomás veía que se movía la tierra y los árboles igual, y duró vario ratito y nos hincamos. Y yo pensé que Dios nos iba a acabar, estaba muy duro. Yo esperaba que se abriera la tierra... no sabe uno. Y yo

imagino que la tierra está viva, porque dicen que la tierra es la madre de nosotros. Yo, con la voluntad de Dios, le temo. Me puse a rezar y me preocupé de mi familia y en cuanto se acabó el temblor se vino mi hermano a ver qué había pasado, y no pasó nada, gracias a Dios.

En este extracto se mezclan tanto el miedo escatológico como la cosmovisión religiosa, a la vez que una visión animista quizá de origen indígena.

Como veremos, existe la creencia de que los animales domésticos y no domésticos también sienten tal temor, pero sobre todo poseen la cualidad de pre-sentirlo. Esta creencia es ampliamente compartida en la cultura local. Por ejemplo, comentan que las gallinas están particularmente inquietas y, sobre todo, hacen movimientos extraños justo antes de que ocurra un sismo. Durante el temblor las vacas se hincan, y los pobladores atribuyen a este hecho un significado "mágico-religioso": algo así como implorar a Dios, rendirse y mostrar humildad ante la fuerza del todopoderoso, aun cuando no son, evidentemente, pecadoras. Las reacciones de los animales son tomadas como signos-premonitorios, signos-mágico-religiosos que atestiguan y testimonian la fuerza y la voluntad divinas.

El siguiente extracto relaciona más claramente la experiencia de un fuerte temblor y el advenimiento del Apocalipsis, no obstante que termina haciendo una analogía física respecto a los gases del centro de la Tierra.

Gerardo (52 años, estrato 1):

—Pues, mire, y en mi vida yo a lo único que le he tenido más miedo es a un temblor, porque yo no he visto gran cosa, como otros que dicen que bultos, que eso y lo otro... yo no, muy poco he visto de eso y no le tengo miedo. A lo que sí le he tenido miedo es a un temblor, un ciclón, una cosa de esas. Yo de cuestión de ánimas y eso, no. Le tengo temor a la justicia de Dios porque hay que tenerle miedo. En el temblor del 41, yo tenía 7, 8 años... y yo escuchaba que decían del fin del mundo, y yo pensé que ya era, y que nos íbamos a quemar, porque fue muy fuerte, hubo destrucción, se cayeron fincas y el ganado se asustaba. Yo, a mí pensar, creo que como la Tierra tiene gases, pienso yo que chocan y que por esto se produce. Ya que según esto, la Tierra se va volteando, ya que el centro de la Tierra va volcada, y pienso yo que son choques de gases. Muchas personas dicen que es cuestión del Padre Divino y él hace que tiemble, pero yo creo lo que le digo, que hay choques de gases y que la tierra es volcada, pero quién sabe.

El miedo escatológico vincula la creencia en poderes ultraterrenales que manejan y deciden el fin del mundo, es una experiencia que va más allá de lo que pueda ocurrir en términos personales, es la estancia última en este mundo, involucra el sentido último de la vida, es lo inexorable, la realización del mito final, el día del juicio final. El miedo escatológico subyace en el inconsciente colectivo y es un miedo que va más allá del sólo hecho de morir. Es el ajuste final de la vida toda, se cruza con el destino colectivo, con el fin último de la vida, no de mi vida, sino del universo, del cosmos, de la explicación y razón última de nosotros los seres humanos, que "no somos nada sino polvo". Es la llegada del tiempo bíblico profetizado, aunque no por ello bienvenido.

Los psicólogos, historiadores y comunicólogos han documentado múltiples histerias colectivas ante eventos dramáticos de la naturaleza. Son conocidos los efectos psicológicos postraumáticos de la gente que sobrevive a cataclismos naturales. La serie de temblores de menor intensidad que siguen a un fuerte sismo, conocidos como réplicas, y que ha veces alcanzan dimensiones destructivas en vidas humanas y materiales, son enfrentados por los sobrevivientes con un rango de hipersensibilidad. Las noches siguientes al desastre no logran conciliar el sueño, sienten que está temblado o se marean por la imaginación de un temblor de poca intensidad. Se percatan de sismos leves que en circunstancias normales no serían percibidos.

Sin embargo, los sismos no siempre remiten a un miedo escatológico, como parecen demostrarlo los jóvenes profesionistas, quienes desligan una concepción cosmológica de un evento natural que no demanda una razón metafísica. Ellos siguen las recomendaciones dadas en las escuelas y en avisos públicos respecto a "qué hacer en caso de sismo" y que se han generalizado después del fuerte trauma del sismo de noviembre de 1985.

Sin embargo, si bien la explicación que dan del porqué de los sismos es cercana a una interpretación "científica", algunos de ellos acuden al rezo en el momento del sismo. No obstante, ellos también saben que si tiembla en esa región no se trata de ninguna manera del fin del mundo, ni tampoco de la voluntad divina. Veamos las respuestas a la pregunta: ¿Le tienes miedo a los temblores?:

Sergio (26 años, profesionista, estrato II):

Sí, y me asusto demasiado, empiezo a temblar, sigo las indicaciones que se nos enseñan y me pongo en una área de más seguridad, casi no puedo hablar, me pongo a rezar, me retiro del montón de gente para calmarme un poco. Sé que tengo que calmarme y me concentro en eso, lo trato de hacer.

Héctor (29 años, profesionista, estrato II): "En el momento sí, pero de que yo tenga temor a que en el futuro pueda haber un temblor no, y busco lo más seguro y me pongo en los marcos de las puertas, y si hay manera de salir a la calle y no estar en postes de luz, mejor".

Dora (44 años, profesionista, estrato III):

Le tengo miedo a los temblores, a la fuga de gas, incendios, a eso le tengo miedo. Como estamos en una región sísmica, desde la escuela nos han enseñado qué debemos hacer, y mi hijo también lo sabe. Cuando tembló la última vez lo que hice fue quedarme debajo del marco de la puerta del baño; no bajé las escaleras en ese momento; si me toma en la planta baja yo lo que hago es salirme a la calle, a media calle.

Irene (27 años, profesionista, estrato II): "¿A los temblores? No tengo temor, reacciono rápidamente a ellos y de manera ordenada y serena".

Rosaura (27 años, profesionista, estrato III):

¿Un temblor? Miedo hasta cierto punto, de que se caiga la casa y me vaya a apachurrar. Pero miedo a que tiemble, no; me controlo y controlo a la gente. Rezo siempre, y me pongo en el marco de una puerta, procuro quitarme de los cables que me pudieran caer [en la calle], pero nada más.

Yademira (32 años, profesionista, estrato II): "Tomo precauciones, trato de correr donde no hay cables, árboles, y donde abajo de una puerta, veo como se mueve, me controlo, no me agarra el pánico... He vivido varios temblores, en el 72 —que es el más fuerte que recuerdo— y el del 95 y el del 85".

Mientras que a la gente de mayor edad no fue necesario preguntarles acerca del "porqué" de los sismos, ya que ellos mismos, mientras narraban su anécdota del cómo habían vivido tal o cual evento sísmico, asociaban de manera espontánea su explicación a creencias acerca

del porqué de los temblores, con los jóvenes fue necesario plantearles explícitamente la pregunta de ¿qué crees que causa los temblores? En su respuesta nunca establecieron ninguna asociación "explicativa" de tipo mística o metafísica, de manera directa, aun aquellos que acostumbra rezar cuando están viviendo un temblor adjudicaron interpretaciones cercanas al discurso científico, tales como "estamos en una región sísmica", "el volcán está muy cerca", "son movimientos de placas tectónicas", "son acomodos de la Tierra". En ellos, las narrativas de sus experiencias e interpretaciones sísmicas son particularmente más breves que las narrativas de los adultos, quizá sea por la lógica científica que dan por sentada como causante de estos fenómenos naturales. Creo que la edad tiene un peso en la explicación debido a la cultura ante sismos y la educación sobre los mismos, es decir: los jóvenes como generación, independientemente de la clase social, comparten esta noción más ajena a lo religioso y, sobre todo, al miedo escatológico.

En todo caso, todos los jóvenes en tanto generación, manifestaron un control de la emoción a partir de las instrucciones adquiridas en la escuela o bien por las instrucciones divulgadas a través de los medios de comunicación.

Es decir, los jóvenes de extracción social pobre (estrato 1) hombres y mujeres, comparten también una menor carga escatológica en su interpretación del porqué de los sismos que los adultos de más edad. Aun cuando su explicación es menos "científica" que los profesionistas jóvenes, y se mezcla con argumentación que remite a lo divino.

En este sentido se parecen a algunos adultos que, a pesar de que fueron socializados en su infancia con un fuerte discurso teleológico, hoy día comparten la opinión de que la naturaleza tiene una dimensión en donde se mueve por sí misma, obedeciendo a sus propias energías; aun cuando, en último término, un sismo puede causar la muerte, ésta será parcial y no apocalíptica, es decir, hay un re-dimensionamiento del fenómeno sísmico que se presenta de modo parcial, se fragmenta y se disocia de la dimensión apocalíptica y de su sentido teleológico.

La asociación del peligro se fragmenta, se individualiza y se temporaliza, adquiere la dimensión de "cuando te llega tu hora, te llega", y esta hora puede ser lo mismo en un temblor que en una simple caída. Es la dimensión individualizada del que está predestinado a morir en cierto momento, de alguna manera predeterminada, y no en otro.

En este sentido, creo que hay un amplio sector de la población, incluso la gente grande, que si bien ya no comparte la asociación teleológica de un fuerte sismo, tampoco lo desligan de cierta voluntad divina, como comparten a la vez el discurso de los expertos vulcanólogos que hablan en la televisión o en la radio. Por así decirlo, el fenómeno telúrico hoy día se fragmenta, se mezcla, coexiste en la mentalidad de la población como discurso científico a la vez que como expresión de una voluntad divina, de un destino particular, o de un acontecimiento profético.

Isidora (76 años, estrato III):

Pues mira, dicen que es cosa de la Tierra ¿verdad?, pero yo digo que Dios nuestro Señor es quien lo permite... y por algo lo permite, uno debe procurar estar siempre confesado para cuando llegue la hora de rendir cuentas, ¿verdad?... que cuando llega la muerte no se ocupa pretexto, cualquier cosa, en cualquier rato y ya.

Enrique (74 años, estrato I):

Qué más quieres, aquí está pegado el volcán, que dicen que el peligro es cuando no cche fumarola, que es cuando más recio va tronar, entonces sí, ¿verdad? Pero pos' pa' dónde nos hacemos, a todos nos va a llegar l'ora, ni modo que te escondas, pa' ónde te haces que no te llegue, dime.

La coexistencia con animales y el miedo "exterminado"

Cuando la interacción ocurre con animales, no siempre podemos aplicar el principio que establecimos con relación a los sismos, es decir: que el conocimiento y educación sobre ellos disminuye la intensidad del miedo y permite un mayor control sobre él. Aquí ocurre más bien a la inversa: los procesos de modernización modifican la interacción con los animales y, básicamente, la urbanización tiene un efecto contrario respecto a los miedos que emergen con los animales silvestres, domésticos y co-domésticos.

Los procesos de modernización señalan desventajas especialmente notables en el caso de los jóvenes profesionistas, hombres y mujeres, cuyo temor y animadversión o simple rechazo a los animales silvestres resulta evidente y contrastante con los habitantes más viejos que, habituados más a su contacto, expresan un conocimiento particular res-

pecto de ellos. Los adultos mayores manejan, además, procedimientos de la medicina tradicional para remediar el daño o herida que resulte del contacto con algún animal silvestre.

La vida urbana, así como la utilización de insecticidas domésticos y el fácil acceso a medicinas proporcionadas por instituciones especializadas han menguado y disminuido ciertamente la frecuencia de esos encuentros, y por lo tanto la frecuencia del miedo por ellos causados. Sin embargo, ante su esporádica presencia, las generaciones de jóvenes y sobre todo los profesionistas, expresan un temor más grande, y una mayor incapacidad sobre "qué hacer" para enfrentarlos y resolverlos.

Virtualmente, entre los entrevistados no hay quien no exprese algún tipo de horror a los animales que rodean su hábitat, desde los más "co-domésticos" como las cucarachas y ratones, que producen tanto o más asco y horror, hasta las culebras y alacranes, cuyas mordeduras y picaduras pueden ser muy peligrosas. En lo que respecta a permanecer inmutables o indiferentes al contacto o proximidad con alguno de estos animales, no hay distinción significativa entre géneros y estratos sociales. Ambos géneros expresaron que les tenían miedo, otros más, horror, asco, y algunos ni asco ni miedo. Nadie permanece indiferente. Predomina el sentimiento de animadversión de manera generalizada. La excepción ocurre muy poco y es muy selectiva.

El contacto físico, que ocurre siempre accidentalmente, genera, en el caso de cucarachas y ratones, horror y asco. Con las culebras o serpientes, expresan más bien el temor intenso o terror. Curiosamente, la gente no usa casi la palabra terror para describir un miedo exacerbado o intenso. Utilizan más la palabra horror, que en esta última acepción significa una combinación de terror y asco.

La ecología de la microrregión y su vida silvestre han sido particularmente lesionadas a partir de la década de 1970. El héroe en la economía, la caña de azúcar, fue el principal villano ecológico. Por ejemplo, ciertas prácticas en el control de plagas como los roedores de campo vía el envenenamiento, ocasionaron la desaparición en la zona de los conocidos zopilotes, aves de carroña, de color negro profundo y de hermoso vuelo, las había por cientos surcando los cielos y limpiando los restos de animales atropellados en la carretera. De pronto desaparecieron. Algo semejante pasó con varios tipos de culebras. En pocas palabras, es notoria la domesticidad de la naturaleza y la extinción de muchas especies de animales silvestres.

Teniendo en mente tal perspectiva de la "modernización" del medio ambiente que rodea a la población, las preguntas relacionadas con el temor a los animales co-domésticos, es decir, de aquellos animales no deseados pero que acompañan siempre la vida doméstica de prácticamente cualquier hábitat humano, resultaron, para la gente de mayor edad, ser un tanto pueriles, por no decir ridículos. Es decir, para los entrevistados de mayor edad, en particular los varones, las experiencias de encuentros con culebras, alacranes, etc., han sido incontables, ellos siempre tienen anécdotas con las cuales ilustrar sus experiencias de encuentro o contacto con estos tipos de animales silvestres. Por su parte, la gente joven disminuye la frecuencia y el número de encuentros a partir de estar más relacionados con el mundo urbano y pavimentado.

En este sentido, las mujeres de más edad tienden ligeramente a mostrar más el asco y el horror que los hombres mayores con motivo de estas plagas, quienes manifiestan poco el temor. Y a pesar del asco que sienten, las mujeres tienen una mayor capacidad o habilidad para matar a cualquier animalito de este tipo que se encuentre en la cocina, por ejemplo. No sucede lo mismo con las mujeres más jóvenes, quienes tienden más a gritar, huir y sentir asco ante una cucaracha o un ratón.

La cultura de la higiene doméstica ha cambiado a partir del proceso de urbanización de la cultura local, que también coincide con la "modernización" de la agricultura ligada al uso de agroquímicos para controlar plagas. Las fumigaciones en los hogares para controlar plagas domésticas también han sido cada vez más utilizadas a partir de la década de 1970. El control de plagas domésticas, excepto la campaña realizada contra el mosquito para combatir la tuberculosis a finales del decenio de 1950 y principios de los años sesenta, era una práctica virtualmente desconocida. Las plagas de cucarachas y ratones, por ejemplo, atacaban a todos los hogares, independientemente de su clase social, y se controlaban con uso de "armas" naturales, como los gatos.

Ahora bien, el enfoque aquí planteado no incluyó una sistematización en cuanto al control de plagas domésticas, así que no disponemos de la información suficiente para afirmar si estos controles son mayores con relación a los ingresos monetarios más altos de las unidades domésticas, pero presumiblemente ocurre así.

La cultura local tradicional cuenta con recetas y tratamientos médicos populares. Por ejemplo, respecto a la picadura de alacranes, saben que tomar leche o agua exageradamente hasta "empanzurrarse" evita

el síntoma de asfixia que ocasiona su veneno. El correr hasta sudar todo lo posible, produce un efecto semejante. El tomar ajo u aplicar ajo en la picadura, etc. El peligro mayor es cuando un alacrán pica a un bebé y más aún cuando se desconoce el origen del imparable llanto nocturno (los alacranes son animales nocturnos —de nuevo, la noche acecha con sus temores—) y el origen de la picadura. Sólo cuando se observa cómo se va poniendo morado, entonces acuden rápidamente al médico. Aun cuando han muerto algunos bebés, y raramente alguna persona grande.

En relación con los otros especímenes que no afectan la supervivencia de manera directa, no trasciende más allá de la sensación misma del horror o del asco y de las medidas de higiene por todos conocidas. Esta sabiduría popular tiende a desaparecer sobre todo entre las nuevas generaciones de la clase media, que prefieren no correr riesgos y ante cualquier picadura acuden a la ciencia médica occidental, a través de sueros e inyecciones de antídoto.

La lucha contra los animales silvestres la tienen ganada, por supuesto. Cada vez son más raros los encuentros con estos bichos indeseables. Las prácticas de fumigación, la nueva arquitectura urbana, las comunicaciones, etc., conducen a otra cultura donde el ambiente es cada vez más "higiénico y limpio". Los árboles en patios traseros son cada vez menos. El hábito de mantener limpio el patio también contribuye a mantenerlos a raya. Cada vez es mayor el uso de concreto en los patios y se reducen las áreas verdes, en todo caso, las áreas verdes son ya jardines cultivados. Si antes los patios eran lugar de resguardo de los animales y triques de trabajo, hoy día son lugares de esparcimiento.

Veamos una muestra de la cultura local por boca de los mismos actores. Primero, algunos extractos de entrevistas de la gente de mayor edad.

Isadora (76 años, estrato III):

Las cucarachas me dan asco, en cuanto veo una la mato. Ya cuando hay plaga mando fumigar para acabarla. Los alacranes ¡uuuh! Dios mío, qué no he pasado. Todos mis hijos fueron picados. Más antes que la casa era de tejas, ¡uuuh! había muchos lugares donde anidaran, ¿sabes? Ya con el techo de concreto se acabaron, ahora es raro encontrar uno. A veces en el corral encontramos alguno, que debajo de una piedra, y así. Pero no, 'ora ya no es nada en comparación de antes... Las

ratas sí que les tengo miedo, ¿sabes? En cuanto veo una echo el grito y corro: "¡Viejo, hay una rata, mátala!" A esas sí que no me atrevo ni a acercármeles... Las culebras nomás el susto... así que cuando las vea pasar enfrente de mí corría... pero no, nunca pasó a mayores.

Sandra (62 años, estrato III):

Las culebras sí me dan miedo, cuando las veo bien cerca sí me asusto, cuando no las veo bien, no... Los alacranes sí me dan miedo, sí los mato, pero una vez me picó uno y siento como horror... Las cucarachas y ratas me dan asco, sólo cuando es necesario sí las mato a las cucarachas y alacranes, pero a las ratas no me animo.

Ahora bien, la sensación de asco y horror se vive de manera interclasi-sista. ¿Cuál es la diferencia entre el asco y el horror? Coincido con Deigh (1994: 129), quien sugiere que su contenido y significado surgen a partir de la estética y tienen relación con la profundidad del asco, valga decirlo: un asco mayúsculo se convierte en una experiencia de horror.

Nuestra hipótesis es que los de mayor edad no sienten tanto asco o bien, a pesar del asco que les producen, su animadversión es superada por el contacto más cotidiano a través de su historia de vida, y es gracias a esta familiaridad que disminuye su asco. No ocurre igual con los jóvenes, quienes están más acostumbrados a otra estética doméstica, son una generación que ha vivido con un mayor control de plagas domésticas. De esta suerte, su animadversión les resulta más difícil de superar o de controlar que a las personas de mayor edad. Por otra parte, el grado de peligro real que estos animales representan es diferencial. Es decir, mientras que las cucarachas y ratones no producen o no pueden causar una muerte directa e inmediata, el efecto trágico de las picaduras de alacranes y culebras puede ser notable y más o menos inmediato.

Por supuesto, la generación de los de mayor edad, en especial los varones que han vivido a lo largo de sus vidas frecuentes contactos con las culebras, saben también diferenciar cuál especie o tipo de culebra sí representa un peligro real y cuál no. Ellos saben diferenciarlas, conocen cuáles especies son buenas para la agricultura e inofensivas para los humanos; por ejemplo, las malcoas viven de cazar ratones, ayudan a controlar su población y a evitar el crecimiento de la plaga de ratones del

campo. Los jóvenes, y en especial los jóvenes profesionistas, son los más desarmados para enfrentar los encuentros con las serpientes; prácticamente, para ellos cualquier tipo de serpiente representa el mismo grado de peligrosidad y el susto es mucho mayor que para un campesino viejo y experimentado. Con relación a las serpientes, las mujeres —sin importar la edad o clase social—, prácticamente comparten la misma hipersensibilidad que los jóvenes profesionistas ya que también para ellas se trata de animales con los cuales están poco familiarizadas.

Irene (27 años, profesionista, estrato II): "Le tengo fobia a las ratas, a los murciélagos, y me dan asco las cucarachas, sí las mato si me pasan cerca. Los demás reptiles me dan asco, horror, pero no es un miedo terrorífico".

Yademira (32 años, profesionista, estrato II): "No he visto a ninguna culebra de cerca, y no me gustan y me dan asco, al igual que las cucarachas y ratones... Sí podría matar una cucaracha pero con mucho horror; una rata no, me da mucho horror".

Rosaura (27 años, profesionista, estrato III):

Les tengo asco a las cucarachas y un poco de miedo a las ratas porque una vez que le quise dar un escobazo me saltó la rata y sentí en la piel a la rata... Las culebras no, me gustan mucho y me gusta agarrarlas ya que en la escuela las tocaba, había compañeros que las llevaban... Sólo una vez me tocó ver una víbora de cascabel: es impresionante, pero si no las agarras no te atacan.

Paulina (31 años, profesionista, estrato II): "Los alacranes y culebras me dan más bien asco, y los sapos nada más de imaginar tocarlos me da cosa, asco, no sé... Pero nunca he estado cerca de una culebra".

Dora (44 años, profesionista, estrato III): "Tengo miedo a los ratones, no soy capaz de matarlos, las cucarachas me dan asco, pero sentir las en la piel es horroroso, las culebras me dan miedo".

Por otra parte, observamos una sutil diferencia entre géneros al nivel de las generaciones jóvenes, lo que podría explicarse a partir de su proceso de socialización y de construcción de su identidad. Finalmente, la masculinidad está asociada con el valor, la fortaleza y el dominio de la naturaleza; en este caso, el que un hombre salga corriendo ante un ratón o una cucaracha será, sin duda, objeto de burla y señalamiento. No obstante, el miedo a la serpiente es más aceptado socialmente:

en todo caso, la burla a la que se hace merecedor un varón por su susto es más condescendiente. Obsérvense, sin embargo, las notables diferencias entre hombres mayores y hombres más jóvenes respecto a las culebras en particular.

Los hombres más jóvenes y educados parecen expresarse de un modo substancialmente distinto respecto a las culebras, y —diríamos— mucho más similar a las respuestas de las mujeres jóvenes:

Sergio (26 años, profesionista, estrato II): "Las culebras no me dan miedo... Bueno, en una ocasión una cascabel me asustó y me fui corriendo en esa ocasión... Las cucarachas no me dan miedo, a esas sí las mato".

Héctor (29 años, profesionista, estrato II): "Las cucarachas y ratones no les tengo temor, me producen una sensación de asco pero temor no... Las culebras sí me causan una gran impresión y me producen cierta precaución. No me gusta atacarlas, prefiero que se vayan".

Sin duda, para estos jóvenes las culebras son un animal que conocen y enfrentan esporádicamente; su contacto con la vida rural y la actividad agrícola es escaso, y quizás por ello los asustan más. Los jóvenes, hombres y mujeres, y especialmente los profesionistas, son los que más temores expresan ante estos encuentros y contactos con la naturaleza.

Las experiencias, la familiaridad de los contactos o encuentros con los animales analizados, constituye entonces la diferencia en el grado del temor, el horror y asco que se establece al nivel de los sujetos; los varones de mayor edad, dada su actividad en la agricultura, son los que menor temor, asco y horror manifiestan a los animales del hábitat que rodea la población y los animales co-domésticos.

Manuel (72 años, estrato I): "Nos la pasábamos durmiendo ahí entre el zacate, no teníamos miedo ¡qué víboras, ni qué culebras! Ahí estábamos curados de espantos, era nuestra chamba".

Pedro (52 años, estrato I) narró varias experiencias donde se expresa un conocimiento propio de un hombre de campo: si la culebra es una "malcoa" la deja ir, ya que esta vive de comer ratones y es benéfica para el campo. Pero si es una víbora de cascabel, un "sorcuate" o "coralillo" entonces sí las mata con piedras o varas.

Respecto del "sorcuate" se cree que el macho se acerca por la noche a las mujeres que recién han tenido un hijo y que se encuentran en el periodo de lactancia, se les acerca no para matarlas o picarlas sino

para mamar leche de su seno. Cuando el "sorcuate" es hembra, ataca únicamente a los hombres y a éstos sí los mata.

El susto

En la cultura local se le llama susto al miedo que surge en condiciones de sorpresa. Un primer acercamiento a lo que llamo "susto" tiene relación con aquella reacción fisiológica que surge en condiciones repentinas, frente a un evento inesperado y sorpresivo, y ante el cual se reacciona de manera inconsciente. A la detonación de éste evento le sigue el accionar del mecanismo automático de alerta que, en principio, es de carácter defensivo, constitutivo del instinto de preservación o conservación. Inmediatamente, en un lapso de microsegundos—casi de manera simultánea, podría decirse—, mecanismos cognitivos entran en escena realizando la valoración o juzgamiento de la situación, determinando así la secuencia de acciones por seguir. El susto más leve o suave sería aquel que se reduce a la vivencia de un evento de alerta momentánea, que desaparece tan pronto se reconoce la fuente generadora de tal sorpresa. Típicamente se reduciría a la conocida experiencia del "sobresalto".

Un segundo tipo de sorpresa-alerta es lo que yo llamaría "sorpresa-susto". Un elemento que sería indispensable, en mi opinión, para considerar el paso de la simple sorpresa-alerta o sobresalto, al susto propiamente dicho sería la presencia de un cierto grado de adrenalina (valga decirlo, levemente más intenso que la mera sorpresa-alerta). Puede parecer tautológico o incluso "circular" la conceptualización, sin embargo, creo que cuando se trata de matizar la intensidad de la sorpresa o del susto no tenemos muchos recursos lingüísticos para describir estas variantes situacionales, por lo que habrá que apelar a nuevas definiciones que nos ayuden a precisar el mensaje o la idea que se trata de comunicar. Los conceptos disponibles son insuficientes y pobres para generar una tipología del susto, a menos que apelemos a su análisis de manera descriptiva. Hay que señalar que la gama de sustos es demasiado grande como para sistematizar todas sus concurrencias probables en la realidad social.

De esta suerte, aquí me limito a acercarme a tres probables tipos, es decir, a los extremos constituidos por el susto leve ya mencionado

y al susto mayúsculo, el cual sería típicamente el terror o pavor. Su distinción descansa evidentemente en el grado o intensidad. El susto mayúsculo va a estar determinado —sostengo aquí— por la valoración o juzgamiento de la situación hecha por el actor que experimenta el susto. En el lenguaje coloquial de la cultura local estudiada, denominan como susto de manera indistinta al terror o pavor experimentado, o le agregan la terminación "on" para referirse al intenso grado que experimentaron, así por ejemplo, se refieren al "sustonón", "sustono-nón" "asustadísimo", etcétera.

Por supuesto, el susto mayúsculo se genera cuando a la vivencia del susto le sigue un acrecentamiento de su intensidad que luego se traduce en terror o pavor (miedo intenso y repentino), que va acompañado de una patología por todos conocida, tal como el "enchinamiento de la piel" o "cucro de gallina", el erizamiento de los cabellos, altas dosis de adrenalina en la sangre, palpitaciones aceleradas y, por supuesto, los impulsos de huir o alejarse de la situación que se está viviendo. El detonador de esta emoción es, entonces, el grado de peligrosidad que el actor juzga tiene el fenómeno que enfrenta o de la situación por la que atraviesa.

El tercer tipo que me interesa destacar se dirige a cuestionar la idea común de que el susto es algo repentino, momentáneo o de muy corta duración. Efectivamente, algunos de los entrevistados se refieren a una condición de susto más prolongado, una especie de situación emocional en la que ellos pueden estar "asustados" por tiempos prolongados, es decir por varios días.

El criterio de selección de los extractos de entrevistas aquí analizadas descansa en los sustos que causaron o generaron un mal o enfermedad en los entrevistados. Es decir, aun cuando prácticamente todas las y los entrevistados en la investigación de campo manifestaron haber vivido alguna variante de susto, inclusive algunos de aquellos que pasaron por el trance de visiones diabólicas, no todos se enfermaron; de esta suerte, me limito aquí a exponer el material etnográfico donde la vivencia del susto sí tuvo impactos posteriores en la salud del sistema nervioso de las y los entrevistados.

El susto del diablo

En el siguiente extracto, Saúl (35, estrato 1), menciona que la visión del diablo lo dejó enfermo de los nervios de por vida; sin embargo, su calidad de vida al parecer mejoró toda vez que esa experiencia aterroizante lo alejó del trago —del cual al parecer ya tenía cierto grado de dependencia— de las cantinas y prostíbulos.

Isidora me narró que a su hermano se le “cayó la quijada” (mandíbula inferior) una vez que vio el diablo en forma de perro, después de haber sostenido una pelea con su esposa; durante la discusión se dirigió a ella con palabras socces y maldijo su matrimonio. Tuvieron que llamar al sobador para que le acomodara la mandíbula nuevamente en su lugar.

Un susto de esta magnitud puede tener las consecuencias más lamentables y requiere, por eso mismo, ser tratado de manera especial: con “frotamientos de fomentos de alcohol y hierbas en la cabeza”. Se recomienda también evitar ingerir productos como el huevo y el aguacate, o tomar leche. Sustos de esta intensidad alteran el sistema nervioso y la composición de la sangre. Otra práctica recomendable es atarse fuertemente un paliacate en la cabeza, o en su defecto, que alguien apriete con ambas manos la cabeza de la víctima.

—¿Pero cómo era esa ánima? ¿Usted la vio?

—No, ésta nomás me llegaba el bulto y me quitaba el trapo de la cabeza. ¡Ay Dios! Mira, la cabeza empapada de sudor del susto, muy asustada.

—¿O sea, la oía de día y de noche?

—A toda hora la oía. Sí, porque ya en la noche me dijo: “Si no quieres sacar el dinero me voy a llevar a tu niño, me lo voy a llevar a él”. Y dice mi esposa: “¡Ah, qué hija de la chingada!”.

—¿Y ella le contestaba?

—“Si no lo sacas me lo voy a llevar”. Y yo le decía: “No queremos nada. Anda, háblale a otro que lo saque. Vete a chingar a tu madre”. Y de ese modo se fue. Las ánimas hablan con una voz como... como si estuvieran en un cántaro: como en un cántaro. Y a mis hijos ya no les hizo nada.

—¿Pero cuánto duró ese tiempo de hablar con ella, como cuánto duró? ¿Quince días, ocho días un año, cuánto duró?

—No... como unos 4 días porque se me ensopaba la cabeza de sudor. Y ya dijo mi suegra: “Pues tráetela aquí” y pues ya me trajeron al cuarto donde yo dormía, del cuarto para acá y ahí estoy y ahí me quedé, y ya de ese modo me pude bañar, pero nunca me volvió a hablar.

Otros sustos

Se recogió una narrativa que destaca una experiencia que vivió un vecino de Paco (57 años estrato 1), quien cuenta que su vecino fue atacado por una "sorcuale" al pasar por un arroyo. La serpiente se le enredó en el cuerpo y lo inhabilitó para moverse, llegando casi a la asfixia. En la lucha del vecino contra la culebra, éste, que siempre cargaba pistola, agarró su arma y le disparó a la cabeza; la mató. Cometió el error, sin embargo, de bañarse en las aguas del arroyo, pensando que sus aguas frescas "le bajarían los nervios". Esa misma noche, al vecino "le pego un fiebrón que ya se moría". Y es que cuando se vive un susto fuerte "es mejor un trago y una sobada, menos mojarse".

Por supuesto, los sustos leves son la salsa alegre de la charla y el anecdotario de sobremesa. Aquí el significado deriva más bien del tono o profundidad en el momento en que se enuncia la palabra susto, término polivalente cuyo sentido es intertextual y se deduce de la descripción de una experiencia atemorizante o sorpresiva.

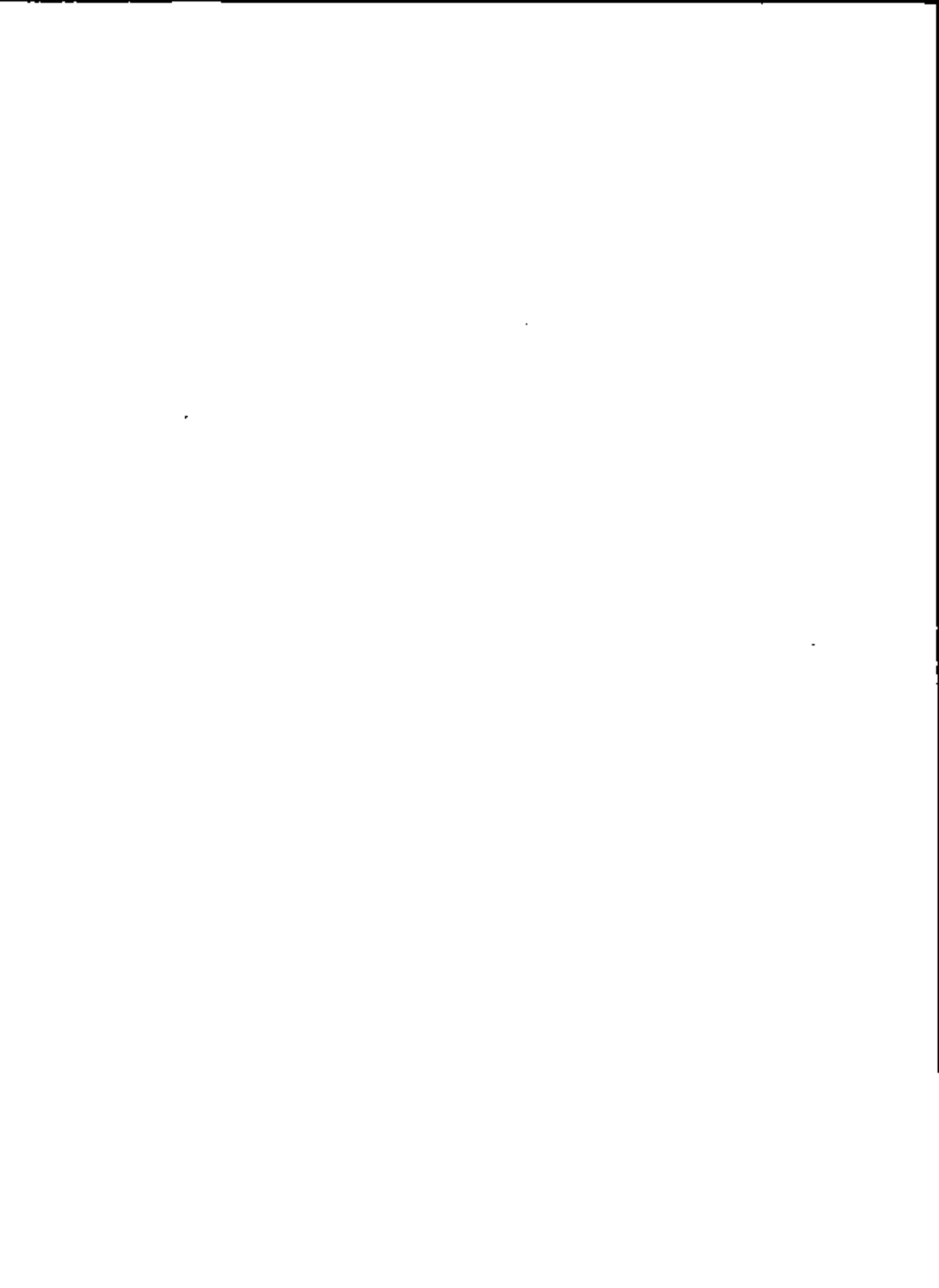
Cuando un bebé se asusta por una caída, el tronido de un cohete en temporada de fiestas de la parroquia, o de algún evento inesperado, se le "cae la mollera". Para poner la mollera en su lugar, la sobadora del pueblo —de acuerdo con lo manifestado por el médico Ernesto Delgado, quien fue el primer médico profesional que arribó a la población, en 1955— "volteaba al niño de cabeza hacia abajo, lo cogía de los piecitos y le daba golpes en las plantas de los pies para que bajara la mollera, o le chupaba la mollera, o le metían el dedo en el paladar para tratar de subirle la mollera a través de éste".

Efectivamente, al susto —que es un miedo especial y puede ser un primer momento del miedo, el impacto inicial del encuentro con la fuente o fenómeno amenazante— corresponde la sorpresa. De hecho, en la cultura popular sorpresa y susto son frecuentemente equivalentes. Sin embargo hay diferencias, puesto que el susto es también cuando se vive un miedo con consecuencias más profundas. Un terror que aquí definimos como miedo intenso, sería también equivalente a susto. Un susto de esta magnitud puede tener las consecuencias más lamentables y requiere, por eso mismo, ser tratado de manera especial, con "frotamientos de fomentos de alcohol y hierbas en la cabeza", por ejemplo, evitando comer huevo después de un susto, o evitando bañarse. Estos

sustos no son pasajeros, su adrenalina dejó cambios "en la sangre" que requiere ser ajustada nuevamente a niveles normales.

El susto es, entonces, un término polivalente, aplicable a una gran diversidad de situaciones sorprendidas e incluso —como sugiere una de nuestras entrevistadas— ni sorprendidas ni breves en el tiempo. Se requiere de la interacción con la fuente que genera el susto y la determinación del actor para establecer un tipo u otro de susto.

En otras palabras, se le llama susto no sólo a la experiencia sorprendente e inesperada, que en este sentido sería el primer instante de toda experiencia atemorizante, sino también cuando el miedo vivido deja huella física en el sistema nervioso. Se hace referencia a la experiencia que deja a sus víctimas con el sistema nervioso alterado de por vida, o por un lapso prolongado, y es que el susto siempre repercute en los nervios, en la cabeza, particularmente en el cerebro.



VI. Geografía del miedo

La mayor parte de los estudios que analizan la relación entre los espacios y los procesos sociales hacen referencia a la institucionalización de los mecanismos de diferenciación social que toman forma y lugar, se incorporan y manifiestan en el espacio, expresando, objetivando y al mismo tiempo reforzando las diferencias de estatus (Spain, 1992).

El enfoque del análisis espacial aquí es distinto. Ciertamente, los espacios a los cuales haré referencia son espacios sociales "reales" donde tienen lugar interacciones cotidianas —como las que ocurren en el espacio doméstico— o extraordinarias —como las que acontecen en los panteones— de los pobladores de Cuauhtémoc. Aquí no se hace referencia a los espacios en sí mismos, sino al sentido que se les atribuye socialmente y que los convierte, de facto, en espacios "diferentes". Evidentemente estos espacios tienen una dimensión física real, una forma y ubicación precisas, algunos de ellos son trayectos y otros más puntos precisos en el espacio local.

Así, por decirlo de algún modo, se puede hablar de que en el poblado hay una geografía sobrepuesta sobre la "real", ocupa un lugar físico en él, existe más allá de las líneas divisorias entre calles y avenidas. Es más bien una geografía "simbólica" que hace referencia a sitios y trayectos "marcados", "señalados", que evocan sin cesar la emoción del miedo y de acontecimientos que todavía perduran en la memoria colectiva a través del vínculo emocional del miedo que subyace en el espacio.

La geografía simbólica es, entonces, una geografía del miedo, está constituida por lugares, espacios y trayectos que están, sin más "habitados" por el miedo, que casi parecen capaces por sí mismos de expresar, producir y recrear, la emoción del miedo.

Desde una perspectiva racional, podría decirse que lo que los hace distintos es el "imaginario" colectivo e individual; es el "imaginario"

el que les atribuye cierta vida semiótica. Pero, en términos realistas, no habría nada en ellos más que lo que objetivamente los habita: árboles y plantas, cosas, en ocasiones muebles, cadáveres y lápidas, en ocasiones nada: casas y lugares vacíos, trayectos que en el día transitan los seres vivos, jinetes montando caballos o choferes al volante de sus vehículos.

Podríamos concebir, junto con Duvignaud (1979: 82), que algunas cosas en sí mismas, a pesar de nuestra racionalidad, tienen una especie de "sustancia" o más exactamente de "maná", que desplaza la razón hacia símbolos pertenecientes al espíritu y al pensamiento colectivo. Duvignaud encuentra esto particularmente en la figura y el cuerpo de la cruz.

El miedo y la memoria colectiva

En este apartado me referiré a la geografía del miedo que subyace en la memoria colectiva y al imaginario colectivo que le acompaña, vinculado al miedo, que es capaz de evocar, que lo reproduce y recrea sin cesar.

Este capítulo se presenta como un rompecabezas a partir de las experiencias de las personas entrevistadas. Si consideramos que la memoria colectiva es parte de los esquemas de pensamiento de la cultura local, entonces compartiremos la idea de que un componente de esa memoria oral está relacionado con el mundo emocional de quienes la transmiten y comparten; así, la memoria oral incluye, fomenta, promueve y evoca cierto tipo de emocionalidad.

En este sentido, la memoria colectiva no se limita a ser una narrativa del pasado, no se registra como un dato o como un evento estático que es archivado, muy por el contrario: se recrea de modo más o menos frecuente y permanente, transformando el significante y su significación. La memoria de los eventos se convierte así en una pre-condición que es capaz de recrear el tipo de emoción, de relación e incluso el tipo de conducta que los miembros que integran dicha comunidad establecen con el espacio en general y con los lugares "marcados" en particular.

Así, la memoria colectiva es un vehículo y al mismo tiempo un instrumento que conforma un estándar emocional a partir de los atribu-

tos que se le otorgan a ciertos espacios, y que si bien es incorporado y expresado por las personas de manera individual, todas estas perspectivas individuales comparten significados con cierta colectividad. No obstante que haya reacciones físicas diferenciadas entre los individuos, comparten un cierto estado emocional ante ciertos espacios, de suerte que para algunos puede ser desde un simple estado de alerta hasta reacciones que evitan el menor contacto con ese espacio en particular. El presente estudio busca rescatar no las reacciones psicológicas, individuales, sino los significados atribuidos y, en este caso en particular, la emoción del miedo que se recrea nuevamente al evocar esos hechos que dejaron secuelas en apariciones y fenómenos cuya fuente son esos acontecimientos históricos, y la recreación del mismo suceso histórico a partir de la emoción que los acompaña. La historia se revitaliza precisamente a partir de las estelas espiritual y emocional que deja tras de sí. La historia deja de ser únicamente pasado y se recrea como un presente emocional. La historia, en tanto hecho histórico al cual se le busca una explicación, pierde significación, lo que adquiere importancia es el simbolismo trágico que implicó y que en virtud de esa tragedia permanece emocional y horripilantemente vivo. Lo que importa es que el espacio está habitado por signos incorpóreos. No importa el tiempo transcurrido, porque la historia que reviven los espacios no ocurre en el plano racional, ni tiene una referencia propiamente cronológica y exacta: esos sucesos quedan acaso más fijos en el espacio que en los textos, el espacio mismo evoca de modo "esencial" lo allí ocurrido, retoma su sustancia y evoca el signo del miedo.

El fundamento de esta geografía del miedo remite tanto a experiencias colectivas como a las circunscritas a los espacios familiares o barriales. Es por eso que la geografía del miedo es fragmentaria y difusa. Dicho de otro modo, el conocimiento de los sitios "marcados" va de grados amplios de conocimiento, es decir, de nociones altamente compartidas a lo largo del poblado, a zonas de conocimiento circunscritas a grupos menores. En este sentido, los sitios "marcados" para los habitantes de una cuadra, de una familia, pueden ser desconocidos para otros.

En este trabajo haré referencia particular a los espacios concretos más comunes, a aquellos que aparecieron con más frecuencia y que son o fueron capaces de evocar el miedo con mayor intensidad colec-

tiva, que son con frecuencia espacios públicos, ahí donde han ocurrido eventos colectivos atemorizantes.

Así se puede establecer, entonces, una primera clasificación, y un primer trazo del miedo —o los miedos—, de estas experiencias atemorizantes a partir de ocurrir en espacios públicos (los jardines o la calle como vía de tránsito de figuras fantasmagóricas y míticas) y privados, como experiencias y realidades que sólo constan cabalmente a los miembros que habitan y han habitado el espacio cerrado de una casa. No obstante, es importante señalar que la distinción es flexible en este último caso, es decir: el espacio marcado de una casa en particular, con el transcurso de los años puede estar marcado para la colectividad o para una parte de la colectividad.

Geografía pública de los miedos colectivos

Antes de entrar en la descripción y clasificación de la geografía pública del miedo, o de los zonas, lugares y trayectos que están ubicados en espacios públicos determinados y que producen miedo, es importante señalar que la fuente del miedo en ninguno de estos casos está relacionada con los eventos de la vida de los actores sociales que lo experimentaron o experimentan. Por el contrario, estos espacios públicos marcados hacen referencia a eventos colectivos, que conmovieron y conmueven el conjunto social, sea por lo que ellos significan en sí mismos, sea porque de manera directa o indirecta convocan emociones que afectan o afectaron a la comunidad. Así, en los espacios públicos fijos y determinados, diablos y ánimas aparecen por sí mismos, como efecto de su propia naturaleza e incluso de su propia voluntad, sin relación con la historia y la conducta de los sujetos que experimentan el miedo.

Estos espacios públicos no necesariamente tienen que ver con sucesos históricos (memoria colectiva), pueden también ser producto y tener sentido sólo y únicamente en tanto referentes del imaginario colectivo, como es el caso de las calles donde se aparecía el diablo a caballo. O el padre sin cabeza que deambula por el atrio de la parroquia del pueblo. Si bien el comienzo del reconocimiento colectivo fue inicialmente alguna vivencia de alguna persona en particular, a partir de ahí puede o no generarse un espacio colectivamente reconocido como

espacio marcado, una vez que al transcurrir de las voces y del tiempo se "fijan" o se marcan para la colectividad entera o una parte de ella.

De esta suerte —y desde la perspectiva de la construcción social y los conceptos de que hacemos uso los científicos sociales, tales como el de memoria colectiva, e imaginario colectivo—, ocurre un traslape en el cual a veces se complica diferenciar la dimensión y naturaleza de cada uno de estos conceptos, tanto en términos metodológicos como en categorías de análisis que ayuden a clasificar el campo de la fenomenología cultural.

La memoria colectiva guarda relación con la exposición y recreación de hechos históricos, sin importar la vaguedad o certeza de los sucesos históricos referidos. El imaginario colectivo, en cambio, posee otra dimensión más abstracta, tiene que ver con mitos, leyendas, y aun con aspectos más profundos relativos a teorías filosóficas populares, frecuentemente vinculadas a una cosmología religiosa. La narraciones resultan, entonces, en una amalgama de traslapes entre el imaginario colectivo y la memoria colectiva referida a sucesos históricos.

El "panteón virtual"

Ahí donde aparece un ánima no identificada, se podría partir del supuesto de que en ese lugar se encuentra algún cadáver enterrado, o que habría dinero enterrado o alguna otra razón para que el ánima aparezca en ese espacio y no otro.

El panteón virtual es un nombre arbitrariamente asignado por mí a una zona relativamente extensa e imprecisamente delimitada, es decir, no se precisa dónde comienza ni dónde termina, cuáles son sus límites exactos. Uno de sus espacios más precisos está ubicado a un costado del viejo Camino Real, en una colonia a la que hoy día —y recientemente— se le denomina El Rastro.²⁸

La delimitación histórica de dicho panteón es confusa. Para algunos, esa área era un panteón prehispánico; otros dicen que era un ce-

28. Es factible que en esa zona se inhumara a los primeros pobladores de localidad, quienes vivieron a las orillas del arroyo Grande, entre 1812 y 1850, cuando Cuauhtémoc era una rancharía denominada San Jerónimo, que aparecía y desaparecía del mapa y las estadísticas. Era un lugar de avituallamiento para los arrieros que transitaban por el viejo Camino Real.

menterio de antes de que existiera el pueblo: para otros más, ahí se enterraron muertos en la época de la Cristiada; finalmente, hay quienes afirman que allí no se enterraba, sino que se ahorcaba gente en la época de la Revolución.

Manuela (26 años, estrato 1):

—¿Tú mamá hablaba de esto o tu papá?

—Ahí donde vive mi mamá estaba el panteón... Quién sabe, no sé por qué hallaron huesos. Creo que ahí enterraron cuando fue la Revolución... no sé qué. Pero sí, si me quedaba sola me daba mucho miedo, siempre procuré no estar sola ahí.

Martha (45 años, estrato 1): "Mmjam... Dicen que ahí enterraron a mucha gente, que en la Cristiada... Quién sabe si será cierto".

Aurora (44 años, estrato 1): "Mi papá nos explicaba que antes aquí había habido muertos, de hace muchos años, de la antigüedad, de la época de los indios, y que por está razón se aparecen".

El panteón actual

El panteón actual es el lugar sacrosanto donde descansan los muertos de la población. Este sólo hecho, en sí mismo, le produce temor a la mayoría de las personas. Se entremezclan aquí imágenes de diverso tipo. Físicamente es el lugar de la descomposición de los cuerpos, pero también el lugar que concentra el dolor, las más profundas y radicales despedidas. Lugar donde muchos de los habitantes saben que "descansarán" al final, su último lugar en la Tierra, concentración del misterio de la vida y de la muerte. Lugar que evoca el miedo a lo desconocido, habitado por el misterio.

Pero, al igual que en el caso anterior, para algunas personas es también un lugar donde no sólo descansan los muertos, algunos de ellos "viven ahí". Así, el cementerio está poblado de ánimas que no han podido descansar, en él se sienten, se ven y se oyen e incluso se huelen fenómenos que provienen, sin más, del mundo de los muertos. No son pocos los que tienen temor al panteón por sí mismo. Al panteón le es inherente cierto "maná" —para utilizar el término de Duvignaud (1979)—, independientemente de si se ha tenido o no alguna experiencia paranormal relacionada con este espacio. Hay quienes efectivamen-

te han vivido experiencias extrañas al pasar a su lado, como ocurrió con Bernardo (37 años, estrato I) y Guillermo (42 años, profesionista, estrato II), cuyas narraciones se presentan en el capítulo 4).

Dora (45 años, profesionista, estrato III), todavía a la edad de cuarenta años tenía mucho miedo, hasta que murió su abuela y se volvió entonces un espacio "familiar": "Yo tenía tanto miedo de ir a los panteones y pensaba que iba a soñar toda la noche en cómo entierran a los muertos. Y ahora yo voy al panteón y no tengo miedo..."

No es raro que entre jóvenes se establezcan retos para ver quién se atreve a ir al panteón por la noche. Por otra parte, difícilmente alguien que presencie por primera vez en su vida un entierro puede dejar de sentir algún mínimo escalofrío, algunos otros quizás nunca superen su temor (mayor o menor). El panteón es, finalmente, un lugar sagrado o cuasi-sagrado, asociado a los muertos y sus espíritus, como se puede ver en la celebración del tradicional Día de Muertos.

El jardín central y el templo

El jardín central, el templo y su atrio se encuentran ubicados en pleno centro del poblado —manzana de por medio— justo al costado de la vieja calle principal por donde atravesaba el viejo Camino Real. Todavía en la década de 1960, ambos espacios tenían una buena cantidad de penumbra nocturna debida no sólo a la abundancia de plantas y frondosos árboles, sino también a la deficiente calidad de su alumbrado. Hoy día ambos lugares están perfectamente iluminados y cuentan apenas con dos o tres árboles de aquel tiempo, producto de la nueva estética arbórea de sucesivos ayuntamientos y párrocos.

Estos dos espacios están marcados en la memoria colectiva de las personas de mayor edad. No ocurre así con los jóvenes. Para el primer grupo estos espacios eran lugares especialmente cargados de energía del submundo. Eran el territorio casi natural de la presencia de figuras míticas como la "Llorona" y la "Planchada". No fueron pocos los que después de las 10:00 de la noche, al salir del cine —ubicado en costado del jardín central— literalmente experimentaban pavor, por lo que optaban por correr a "todo lo que daba" (Emilio, 51 años, estrato II). Algunos más procuraban ir en grupo, para aminorar su temor. Ocho de nuestros entrevistados y entrevistadas hacían referencia al jardín

y al atrio del templo como lugares donde la Planchada y la Llorona salían de entre los árboles. Cuatro más narraron visiones de ánimas en ese espacio. Uno de ellos vio a la calaca disfrazada de mujer.

El templo mismo adquiría por la noche una carga especial, pues decían que "por la noche, se escuchaban el murmullo de los rezos de los espíritus" (Elisa, 32 años, estrato II). Es decir, por la noche, una vez que se cerraba el templo, el espacio se llenaba de espíritus que iban a orar para pedir perdón por sus pecados. Otro personaje que aparecía en los alrededores del templo —cuya creencia no está quizás tan extendida—, era el famoso "padre sin cabeza".

Por otra parte, tanto el panteón como el jardín central, el templo y su atrio, son espacios marcados por y para todas las clases sociales, edades y géneros. Hoy día, el jardín central ha perdido fuerza y su marca es, sin duda, más endeble para todas las edades y géneros. En este sentido, probablemente también el templo y su atrio pierden cierta fuerza como lugar de espíritus para la gente madura o de cierta edad, como fruto de la modernidad.

Espacios privados y temor público

Hay espacios que han incorporado las experiencias humanas vividas en ellos y evocan sin cesar, para los conocedores, fuertes emociones de miedo que derivan de esas experiencias. Eventos dramáticos que fueron vividos por un individuo (sin directa relación familiar) marcan el lugar donde ocurrió el evento que luego es temido por la colectividad o una parte de ella. Estos espacios han quedado marcados desde hace muchos años y la memoria colectiva transmite una y otra vez lo ocurrido allí, de suerte que no importa realmente hace cuántos años ocurrió el evento, casi siempre relacionado con muertes violentas pero individuales. La dimensión temporal de esa marca es sumamente elástica y, en verdad, imprecisa, casi se podría decir que es fruto de una leyenda.

Un ejemplo que ilustra esa situación es el de una casa ubicada a las orillas del poblado. En ella se estaba celebrando una fiesta con motivo de una boda. El dueño y anfitrión, deseando manifestar su alegría en la forma como era costumbre en ese entonces, hacia los años 1930, sacó su revólver para hacer disparos al aire. Accidentalmente se le escapó un tiro que causó la muerte del novio: su propio hijo. Desde entonces,

esa casa se ha convertido en sitio de referencia para los vecinos de todas las edades: ahí "asustan".

Otra finca más dentro de esta misma categoría es "La casa de la colgada". En el árbol del patio de esta casa se suicidó una señora, o más exactamente, en el lenguaje del pueblo, se colgó una mujer hacia 1958. Ni la señora entrevistada ni ninguno de los miembros de su familia—incluyendo a los hombres— se acercan a ese lugar del patio de la casa por la noche. De ahí en adelante y no sólo para sus moradores "La casa de la colgada" remite a la emoción del miedo.

Hay otras más casas habitadas por ánimas y señaladas por algún tipo de estigma. Muchas de ellas inicialmente conocidas por familiares y vecinos, pero cuyo conocimiento y temor son ya del dominio público en prácticamente todos los barrios de la localidad. Para estas colectividades, si en una casa ocurrió una muerte, y en especial una muerte trágica, ello basta para que quede "marcada". Suficiente para nunca pasar por su acera, sobre todo de noche.

Trayectos: el Camino Real de Colima

De los sitios públicos que estuvieron y están marcados como lugares de miedo, destaca la calle principal, la calle que desde el siglo XIX se consideraba parte del camino nacional también llamado Camino Real y que comunicara la ciudad de Colima con Guadalajara y la ciudad de México.

Este viejo camino hoy es la calle principal que atraviesa la población de sur a norte. En este último punto se encuentra el barrio de El Tierno. Dicha calle está particularmente asociada con el tránsito del diablo a caballo o en su representación de charro cabalgando, cuyo tránsito ocurría específicamente a las 12:00 de la noche. Para algunos, el diablo tiene sombrero, otros los han visto sin cabeza.²⁹ Algunos han oído que arrastra cadenas, es el "falso caballo", otros sólo oyen la potencia de los cascos del caballo del diablo.

29. El jinete sin cabeza es también un personaje mítico que nunca falta en muchos pueblos de la región occidente de México.

Si analizamos este tipo de miedos que ocurren de manera descriptiva y explícita, es interesante señalar que la gente que vive en la zona central (gente en su mayor parte acomodada económicamente) del pueblo, describe prácticamente la misma escena y sintió la misma experiencia, pero situada en el pasado. Ellos consideran que ahora no ocurren esas cosas "porque ya hay luz", porque "ya no hay ignorancia".

Este mito fue masivamente compartido hasta la década de 1940. Para algunos, su transitar era más frecuente en ciertas épocas, como durante la Cristiada, cuando de facto el diablo habitaba el pueblo — era la época de la presencia del anticristo—. En los grandes árboles de las orillas de esta calle no faltaron los colgados durante la Revolución o la Cristiada, y su recuerdo y recreación permanecen todavía en la memoria oral de la gente que tiene cuarenta años o más.

No obstante, la gente de escasos recursos que sigue viviendo en el mismo barrio pobre, que también atraviesa la calle en las orillas del poblado, continúa oyendo que a veces el diablo pasa montado en un caballo portentoso, e incluso cuentan que sus jóvenes hijos lo han oído. Para ellos, quizás con menor frecuencia, la "geografía" del diablo a caballo continúa siendo la misma e incluso los jóvenes de esa colonia lo oyen pasar.

Una geografía dispersa, pero potencial

A diferencia del diablo a caballo, la presencia del diablo no tiene límites geográficos, no tiene raíces ni fundamentos históricos: se mueve como el mal. Aun en los nuevos barrios hay espacios "marcados" por la presencia del diablo disfrazado, particularmente vestido de catrín o mujer. El diablo vestido en estas representaciones ha sido visto únicamente por varones, nunca por mujeres.

Generalmente ocurre por la noche, al amanecer o atardecer, su geografía entonces se vuelve más compleja y abarca tanto las calles como lugares próximos al poblado, cuando los hombres salen a trabajar y es, en este sentido, una geografía potencialmente mudable.

A diferencia de los espacios públicos mencionados arriba, esto es: los marcados de manera fija y estable, los espacios públicos "marcados" pero dispersos y diversos son aquellos donde el diablo en forma

antropomorfa (femenina o catrín) se ha aparecido, y siempre tienen relación con la trasgresión de las normas morales, relativas al no beber, a la infidelidad conyugal o la desobediencia a la madre. Estos espacios son entonces "transportados" por los hombres. Son ellos quienes los fijan en el espacio, pero al mismo tiempo, son ellos quienes potencialmente los contienen.

Aun cuando el origen del miedo no es colectivo sino individual, al correr la voz y los años, muchas personas logran fijar esos sitios, esos lugares públicos como espacios marcados, donde "asustan": allí se aparece el diablo, se aparece la calaca, o el ánima.

Una vez que esos espacios son transitados o son habitados temporalmente por algún tipo de espectro, tal como el diablo, quedan "habitados"³⁰ en la memoria colectiva. Casi sin distinción, quien se entere del suceso atemorizante evita pasar por el lugar; aunque sólo una persona sea quien le haya comentado una sola y aislada aparición, ésta ha dejado "marcado" ese lugar.

Geografía envolvente, total y divina

El miedo relacionado con eventos naturales remite a fuerzas que recuerdan la enorme vulnerabilidad y fragilidad del ser humano. La fuerza amenazadora y en ocasiones destructora de los terremotos, la fuerza destructiva de las tormentas fuertes acompañadas de aguas torrenciales, vientos indomables e innumerables rayos, causa entre la población una sensación particular de miedo, mayor o menor de acuerdo a la psicología de las personas, pero todos saben que a esos fenómenos naturales hay que tenerles cierto respeto. La vida cotidiana se paraliza por eventos de esta naturaleza, en especial cuando se manifiestan con particular fuerza. La experiencia de estos eventos continúa siendo recreada por varios días o meses, y algunos de ellos continúan siendo memorables por años para la colectividad entera, en razón de la devastación y la tragedia causada.

30. Por alguna razón desconocida, y quizás a partir de la cultura mestiza de la localidad, el mito de la "Llorona" no es, ni nunca lo fue, especialmente significativo. Sí encontré gente que la ha oído, pero su mención es excepcional. No ocurre así en el caso de la "Planchada", que ha estado muy presente, aun cuando tiende a desaparecer o al menos a perder significancia y presencia.

Hay experiencias traumáticas que permanecen vivas en el recuerdo para ciertas generaciones. Por ejemplo, el temblor de 1941 es narrado una y otra vez por distintas personas que vivieron esa terrible experiencia como el mayor sismo experimentado en sus vidas. Le siguen otros temblores menores pero memorables por algún evento en particular, como la caída del quiosco central en el sismo de 1985. Una buena parte de la gente adulta vincula los sismos con la presencia del Volcán de Fuego. Este colosal monumento natural ha motivado la creación de distintas teorías sobre su papel en relación con los sismos, como ya se vio anteriormente.

La generación de los adultos aduce un vínculo de carácter escatológico relacionado con la voluntad divina. Las nuevas generaciones, en particular los profesionistas, explican los sismos a partir de su conocimiento proporcionado por las ciencias de la Tierra y lo desligan de manera directa e inmediata del Volcán de Fuego y de la voluntad divina, por supuesto.

Las tormentas particularmente fuertes son también motivos de elaboración de teorías disímiles y de acciones sociales diferentes entre las generaciones. Por mencionar una práctica frecuente entre la generación tradicional —la cual vincula una perspectiva religiosa a fenómenos naturales—, al ver en el horizonte la formación de una lluvia borrascosa que se aproxima con vientos fuertes, cogen algún instrumento cortante para hacerle la señal de la cruz y “cortar la culebra”. Por supuesto, los jóvenes no realizan esta práctica hoy día. De esta suerte, el miedo a las fuertes tormentas genera cierta geografía que está más allá de la sola relación psicológica y personal.

Ante los eventos naturales mencionados, prácticamente todas las personas, sin excepción, desarrollan mecanismos inconscientes de protección y conservación. Aun los jóvenes, incluso aquellos más osados y menos temerosos, sabedores de cierto riesgo para su integridad física ante estos eventos, con los distintos cocimientos culturales de que disponen, realizan alguna acción preventiva en respuesta, o están en estado de alerta por mínimo que éste sea. De aquí que conciba la perspectiva sociológica construccionista con ciertas limitaciones, que deben dar lugar al rol de los mecanismos naturales de que estamos dotados los seres humanos. Y ante tales fenómenos es donde más se establecen estos detonantes biológicos que influyen en la acción humana, pero donde lo cultural también participa y modula la reacción fisiológica.

Geografía circunscrita a espacios privados, a personas y al grupo cercano

Esta geografía, privada, múltiple, compleja, dispersa y fragmentaria, tiene como escenario los espacios privados, habitualmente visitados y habitados por las "ánimas" conocidas, quienes —a diferencia de las otras fuentes de miedo— son personas que han sido conocidas en el trayecto de sus vidas, que frecuentemente habitaban, que eran familiares o vecinos, o bien que trabajaban en estos espacios antes de su muerte, la cual, por lo general, ha sido relativamente reciente.

No obstante, cuando la presencia de las ánimas obedece a un estigma particular y se prolonga en el tiempo, los espacios donde rondan o se aparecen se convierten en espacios "marcados" y socialmente compartidos por un amplio número de personas.

Las ánimas familiares, las de conocidos, las ánimas desconocidas y viejas, habitan multitud de casas, de patios, asisten a los eventos cotidianos, algunas de ellas mantienen intercambios sociales. La presencia de las ánimas en los espacios domésticos es tan extendida que requiere un estudio serio de las nociones entre la vida y la muerte, los límites entre la realidad y la supra-realidad. Elaborar una geografía de esa multitud de ánimas que habitan y habitaron el poblado es una tarea enorme, la presencia de esas ánimas domésticas es tan cotidiana que no constituyen eventos: forma parte de la "naturalidad"; asustan, claro, al principio, pero muchos habitantes se habitan a su presencia, a su ruido, a su transitar.

Elaborar una geografía a partir de la aparición de las ánimas sería una tarea prácticamente imposible y sin sentido, toda vez que las ánimas han aparecido y continúan apareciendo a lo largo y ancho del poblado. Por otra parte, la presencia de las ánimas, a diferencia de la del diablo, no constituye un evento trascendente, por lo tanto es menos socialmente difundido y compartido. La geografía del miedo vinculada con las ánimas adquiere así una dimensión física circunscrita al espacio doméstico y en ocasiones al vecindario más cercano. Esta geografía debe ser al mismo tiempo una demografía, se requiere, a mi juicio, estudiar su presencia, su actitud, su número, su ubicación. En tal sentido, este trabajo es apenas un acercamiento y una introducción a un tema extenso y complejo.

Conclusiones

La primera y más general conclusión que emerge es que, desde el punto de vista sociológico, no se puede hablar de la emoción "del miedo" en abstracto. Aquí se vio que el miedo es inducido por algo, tiene un objeto, una fuente identificable, aun cuando dicha fuente pueda no ser materialmente observable por el investigador (v. gr. las ánimas o las amenazas imaginadas), como ocurre con las visiones de ánimas, diablos y los espacios físicos cargados de simbolismo por la memoria colectiva, como ocurre con la geografía del miedo. De hecho, las fuentes del miedo pueden permanecer incluso en el "interior" del sujeto.

La emoción del miedo puede ser observada y estudiada a partir de sus expresiones físicas y fisiológicas, campo de análisis que corresponde más a la neuropsicología que a la sociología. Para esta última disciplina, es a través del análisis de las narrativas cómo se logra recrear esas vivencias atemorizantes y la verbalización de su somatización. Su conceptualización es clave para descifrar estas narrativas con relación a los códigos culturales locales, de forma tal que permita hacer el análisis sociológico más allá de la narrativa individual. Los síntomas referidos por los sujetos que viven estas experiencias describen una variedad de reacciones que van desde la paralización hasta la huida, reseca de la boca, temblores del cuerpo, sudor frío y enchinamiento de la piel o piel de "gallina".

Lo más importante es que todas estas experiencias son etiquetadas y entendidas como vivencia atemorizante, y esta perspectiva es, precisamente, donde la sociología, a través del análisis de los conceptos, sus significados y valoraciones, da cuenta de cómo las emociones tienen una dimensión cultural, son un artefacto socialmente creado.

De tal suerte, esta valoración activa los mecanismos neurofisiológicos de supervivencia con los que los seres humanos estamos dotados y que nos permiten protegernos, particularmente ante situaciones donde la vulnerabilidad física se hace más evidente. La mente y el cuerpo participan, así, en la determinación de las reacciones emocionales y en su mayor o menor intensidad, en su propia manifestación o surgimiento.

Si bien en muchas ocasiones típicamente el miedo es de corta duración (vivencia que frente al diablo es más propiamente el terror, definido este concepto como vivencia intensa de miedo), también el mie-

do puede abarcar periodos prolongados, sobre todo a niveles menos intensos, como ocurre ante encuentros con las ánimas o con espacios físicos "marcados" en los espacios privados —patios y rincones de las casas— o espacios públicos marcados por la colectividad.

Se analizaron los cambios culturales desde una perspectiva comparada de tres categorías, como fuente referencial de los distintos esquemas interpretativo-valorativos del miedo: por género, generación y estrato social. Vimos cómo la conceptualización tiene una estrecha relación con la educación y con la familiaridad de los fenómenos. Así, mientras que los jóvenes formados, con educación superior, carecen de un aprendizaje para enfrentar animales silvestres que con frecuencia hacen acto de presencia en los entornos habitacionales y provocan, a partir de su poca familiaridad, experiencias aterradoras, ocurre lo contrario con la generación de mayor edad, quienes, a partir de su familiaridad con dichas especies, viven estos encuentros sin temor alguno ya que identifican perfectamente su nula amenaza a su integridad. Lo contrario ocurre con los sismos: los jóvenes, que tienen la información acerca de su origen, naturaleza y riesgos, optan por controlar sus miedos que, efectivamente, los mantiene en estado de alerta, pero lejos de la intensidad y del terror que pueden vivir las personas de mayor edad que vinculan estos fenómenos a fuerzas escatológicas.

Se mostró aquí cómo la modernización y el equipamiento urbano influyen en la frecuencia de las vivencias atemorizantes, de forma tal que una vez que apareció la luz eléctrica en la localidad y se iluminaron esos espacios, si bien no han desaparecido estas vivencias, sí disminuyeron sensiblemente. Con la luz eléctrica, la noche y todas sus amenazas potenciales, que emergen de una sensación de mayor vulnerabilidad en condiciones de oscuridad y tinieblas, se superan: la luz eléctrica ayuda a aliviar la sensación de incertidumbre, particularmente si el individuo está solo en esos espacios.

En el capítulo referente al miedo experimentado ante fenómenos naturales se destaca esta perspectiva y se pone a prueba la hipótesis del carácter innato del miedo. Lo que se puede decir al respecto es que la valoración cultural es la que provoca una mayor o menor intensidad del miedo. Estas valoraciones resaltan a través de la comparación generacional.

A través del análisis del proceso de modernización económica y social, se manifiesta un proceso de secularización que se refleja en los

nuevos referentes culturales, donde la cosmovisión ofrecida por la religión católica pierde peso, a la vez que el orden social caracterizado por jerarquías tradicionalmente sacralizadas pierde fuerza simbólica y discursiva ante nuevas interpretaciones derivadas de múltiples fuentes informacionales y referenciales traídas por disímiles corrientes interpretativas.

En este sentido, el presente trabajo subraya la importancia del análisis histórico y contextual como herramientas teórico-metodológicas afines a la sociología del miedo, ofreciendo una perspectiva donde los miedos circunscritos a experiencias individuales tienen una connotación y determinación sociocultural. Esta perspectiva permite observar cómo el contexto sociocultural e histórico afecta los procesos mentales que pueden vivir los actores individuales ahí socializados.

Se planteó que básicamente a partir de la década de 1960 comienza en la localidad un proceso de modernización que afecta las condiciones de la existencia material, modifica el paisaje, "civiliza" o "humaniza" el espacio físico: ilumina la noche, concentra geográficamente a los habitantes en un espacio urbano, pavimentado, cada vez más alejado del área agrícola, disminuye las distancias, acrecienta las posibilidades de comunicación y los servicios médicos, entre otras transformaciones, de suerte que cambia el orden social y comienza a circular en la localidad una diversidad de interpretaciones sobre todas y cada una de las fuentes del miedo que aquí fueron analizadas. Estos cambios en la cultura permitieron formular la existencia de al menos dos generaciones claramente identificables en términos de compartir interpretaciones, sentidos y significados, comunes a cada generación. La primera, la generación tradicional o de la gente de mayor edad, y la segunda, conformada por los jóvenes y particularmente reforzada y evidenciada por los esquemas interpretativos de los profesionistas.

Aún más: a partir de los años ochenta, varias de las fuentes inductoras del miedo aquí analizadas dejan de tener importancia incluso para la generación tradicional, cuyos miembros ahora las mencionan como "recuerdos" que ya no inducen propiamente miedo, lo que da cuenta del impacto de la nueva perspectiva que desvaloriza su anterior significado cultural. Por así decirlo, pierde cierta legitimidad su viejo discurso. Para la nueva generación es notable la pérdida de credibilidad del viejo discurso interpretativo, y especialmente para aquellos que han tenido la oportunidad de cursar un proceso de educación for-

mal y universitario. Se muestra cómo es el significado que otorga la gente a las cosas, lo que las hace reales y verosímiles.

De esta manera las apariciones de algunos mitos locales, como la Planchada y la calaca, están perdiendo fuerza en la colectividad, al igual que los mitos universales, como el diablo y la Llorona. No obstante, no desaparecen por completo. No ocurre así con las ánimas relacionadas con la biografía personal, las cuales continúan teniendo una vida que se recrea una y otra vez; sobre todo para la primera generación, en la cual se incluye a la gente de bajos recursos económicos. Entre la clase media, sobre todo, las visiones o fenómenos extraños que experimentan son conceptualizados como paranormales y corresponden a energías no identificables.

La diferencia básica entre el diablo y el ánima es la carga moral asociada al primero a partir de los sentimientos de la persona que experimenta su visión, en particular la culpa y el pecado, una vez que trasgredió alguna norma valorada como significativa. No ocurre así con las ánimas: si bien pueden tener una carga moral, ésta es externa al actor que vive la visión; el ánima posee vida propia y no tiene relación alguna con la acción o acciones del sujeto, el diablo depende de la acción de la persona. En este sentido, el diablo aparece a partir del interior, el ánima aparece por sí misma y ocasionalmente a partir del espacio exterior.

Desde el punto de vista metodológico, este trabajo resulta de gran utilidad a la práctica de los métodos cualitativos, es decir aquellos que permiten al sujeto mencionar e identificar sus propias experiencias emocionales (del miedo, en este caso en particular). En tanto contribución disciplinaria, me parece que queda claro que la sociología ha de prestar atención a la esfera emocional, en cualquiera de sus componentes —somatización, gesticulación y conceptualización—, en tanto éstos tienen consecuencias sociales, en particular respecto a la interpretación y conceptualización de la emoción, ya que en esta construcción de la emoción que hacen los actores es donde se objetiviza el sentido y significado de los distintos grupos de poder, y en tanto es objeto del control social de determinado grupo o cultura, que inhibe su "sentimiento" y expresión, o bien lo alienta y permite. La atención de la sociología ha de centrarse en este control a partir de las categorías de género, edad, clase social, tipo de cultura, etnia, etcétera.

Para finalizar, quisiera formular, a manera de hipótesis, algunos planteamientos colaterales al presente estudio y de los cuales apenas si se hicieron señalamientos al interior del trabajo. Se trata de dos aspectos, básicamente: el primero es referente a la complejización del orden social a partir del cambio sociocultural y la diversidad económica en general, que da origen a la presencia de nuevas subjetividades vinculadas a la secularización y a la vida moderna.

Creo que la sociedad local está viviendo una especie de transición donde el proceso de modernización y de secularización apunta hacia la desaparición de los depositarios y de las objetivaciones del miedo colectivo tradicional. Este vacío referencial de los viejos miedos colectivos está siendo trasladado hacia nuevos objetos y materializaciones, que emergen de la aparición de nuevos modelos y estilos de vida nunca antes vistos, así como de las transformaciones profundas del entorno natural (como la cada vez mayor deforestación del entorno).

Esta complejización se manifiesta en la presencia de nuevos fenómenos, nuevas prácticas sociales y nuevos actores, para los cuales no hay todavía una explicación sencilla. Algunos de los aspectos que más llaman la atención al respecto son la aparición de enfermedades como el VIH o sida; la transformación de valores, que se refleja en una mayor liberalización de las prácticas sexuales; la extensión y aparente multiplicación de enfermedades como el cáncer, a partir de la ingesta de alimentos industrializados y el uso excesivo de conservadores químicos; la aparición de los cholos; la proliferación de drogas y la expansión de su consumo; el nuevo tipo de interacción intra-familiar, donde las mujeres, los niños y los jóvenes tienen una nueva forma de interactuar entre ellos y con sus padres.

A fin de cuentas, todos estos nuevos fenómenos implican incertidumbre frente a lo desconocido. Ante estos nuevos fenómenos, distintos sectores sociales de la localidad no tienen referentes explicativos de fácil acomodo dentro de sus esquemas, menos aún ante la multiplicidad de estímulos cotidianos que acrecientan la sensación de pérdida del control individual y colectivo. Ciertamente, este fenómeno es particularmente complejo y difícil para la generación de las personas de mayor edad, pero muchos jóvenes tampoco están exentos de estas preocupaciones. Desde esta perspectiva pareciera que los miedos no desaparecen, sólo se transforman.

En retrospectiva, me parece que la sociología de las emociones tiene un papel fundamental para explicar y constituirse en un arma no sólo explicativa e ilustradora de los fenómenos psicosociales, sino también decodificadora y, en ese sentido, liberadora de los códigos del miedo que dotan a toda cultura de mecanismos de control social.



Bibliografía

- Armon-Jones, C., "The Thesis of Constructionism", en Harré, Rom (ed.), *The Social Construction of Emotions*, Basil Blackwell, Oxford, Nueva York, 1986a, pp. 32-56.
- , "The Social Functions of Emotion", en Harré, Rom (ed.), *The Social Construction of Emotions*, Basil Blackwell, Oxford, Nueva York, 1986b, pp. 57-82.
- Avalon, Victoria, *La estación de las ánimas*, Sistole-Diástole, Guadalajara, Jalisco, México, 2002.
- Bedford, E., "Emotions and Statements about Them", en Harré, Rom (ed.), *The Social Construction of Emotions*, Basil Blackwell, Gran Bretaña, 1986.
- Bolio, O. J. e I. R. Ramírez, *Colima, planificación centralista y crisis local*, FCE (Colección Popular, núm. 370), México, 1988.
- Balandier, Georges, *Antropo-lógicas*, Ediciones Península (col. Homo Sociológicas), Barcelona, España, 1975.
- Burton, R. J., *El Diabolo. Percepciones del Mal. De la Antigüedad al cristianismo primitivo* (trad. de G. Salcedo Rufo), Laertes, Barcelona, 1995.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, España, 1986.
- Collins, R. "Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions", en Kemper, Theodore D. (ed.), *Research Agenda in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, 1990, pp. 27-57.
- Crespo, E., "A regional Variation: Emotions in Spain", en Harré, Rom (ed.), *The Social Construction of Emotions*, Basil Blackwell, Gran Bretaña, 1986.
- D'Andrade, Roy, *The development of cognitive anthropology*, Cambridge University Press, EU, 2000.
- Deigh, J., "Cognitivism in the Theory of Emotions", en *Ethics*, núm. 104, julio, 1994, pp. 824-854.
- Delumeau, J., *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII* (trad. Mauro Armijo), Taurus, Madrid, 1989.

- Detenber, Benjamín H. y Byron Reeves, "A bio-informational theory of emotion: motion and image size effects on viewers", en *Journal of Communication*, 46 (3), verano, 1996, pp. 66-82.
- Duvignaud, J., *El sacrificio inútil*, FCE (Colección Popular, núm. 182), 1979.
- Eliade, M., *Mito y realidad*, Labor, Barcelona, España, 1991.
- Escalante, G. F., *Política del terror*, El Colegio de México, México, DF, 1992.
- Foley, J. A., "La reforma agraria", en Ortoll, Servando (coord.), *Colima, una historia compartida*, SEP-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, DF, 1988b, pp. 287-300.
- Forgas, Joseph P., *Feeling and thinking. The Role of Affect in Social Cognition*, Cambridge University Press, EU, 2000.
- Freese, J., L. Allen, Jui-Chung y L. D. Wade, "The Potential Relevance of Biology to Social Inquiry", en *Annual Review of Sociology*, 2003, vol. 29.
- García Orso, Luis, "El Diablo: poder que engaña y mata, en la enseñanza de la Iglesia", en *Xipe Totex. Revista de filosofía y ciencias sociales*, 1992, junio, vol. 1, núm. 2, pp. 83-97.
- Gordon, S. L., "Social Structural Effects on Emotions", en Kemper, Theodore D. (ed.), *Research Agenda in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, 1990, pp. 145-179.
- Griffiths, Paul, E., *What Emotions Really Are*, The University of Chicago Press, EU, 1997.
- Gutiérrez, G. B. E., "Entre el trono y el altar", en *Las caras del poder. Conflicto y sociedad en Colima, 1893-1950. Historia general de Colima*, Instituto Colimense de Cultura-Gobierno del Estado de Colima-Universidad de Colima-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colima, 1995, t. IV, pp. 249-294.
- Harré, R., "An outline of the Social Constructionist Viewpoint", en Harré, Rom (ed.), *The Social Construction of Emotions*, Basil Blackwell, Gran Bretaña, 1986.
- Heller, A., *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, México, 1993.
- Hochschild, A. R., *The Managed Heart: the Commercialization of Human Feelings*, Berkeley y Los Angeles, 1983.
- , "Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research", en Kemper, Theodore D. (ed.), *Research Agenda in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, Nueva York, 1990, pp. 117-142.
- Hutchins, Edwin, "Myth and experience in the Trobriand Islands", en Holland, Dorothy y Naomi Quinn (eds.), *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, Nueva York, Melbourne, Sydney, 1991.

- Kemper, T. D., "Themes and Variations in the Sociology of Emotions", en Kemper, Theodore D. (ed.), *Research Agenda in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, 1990a.
- , "Social Relations and Emotions: A Structural Approach", en Kemper, Theodore D. (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, 1990b, pp. 207-237.
- Le Goff, J., *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid, España, 1981.
- López, M. E., "La situación del ejido en Colima", en *Carta Económica Regional*, Inceser, Universidad de Guadalajara, Jalisco, México, 1990, año 2, núm. 10, pp. 38-42.
- Luke, Alison y Neil J. Mackinnon, "Changes in Identity Attitudes as Reflections of Social and Cultural Change", en *Canadian Journal of Sociology*, vol. 27, 2002.
- Luna, Z. Rogelio, *A la vera del camino. Tránsito, incorporación y narrativas del Municipio de Cuauhtémoc*, Conaculta-Desarrollo Cultural Regional, Gobierno del Estado de Colima, H. Ayuntamiento de Cuauhtémoc, 2000.
- , "La naturaleza de las emociones desde la perspectiva sociológica", en Palacio Montiel, Celia del (coord.), *Cultura, comunicación y política*, Universidad de Guadalajara, 2002.
- Malinowski, B., *Los argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica* (trad. Antonio J. Desmontes), Editorial Península, Barcelona, España, 1995 (1992).
- López, Barrio, Mario, "El diablo en la Sagrada Escritura a partir de textos bíblicos fundamentales", en *Xipe Totek. Revista de filosofía y ciencias sociales*, vol. 1, núm. de publicación 1, marzo, 1992, pp. 7-23.
- Mannoni, P., *El miedo*, FCE (col. Breviarios, núm. 377), 1984.
- Manzano, Jorge, "Posesiones diabólicas ordinarias. Conato de explicación", en *Xipe Totek. Revista de filosofía y ciencias sociales*, vol. 1, núm. de publicación 1, marzo, 1992a, pp. 24-44.
- , "Posesiones diabólicas ordinarias. Conato de explicación", en *Xipe Totek. Revista de filosofía y ciencias sociales*, vol. 1, núm. de publicación 1, marzo, 1992b, pp. 24-44.
- Mathews, H. F., "The Directive Force of Morality Tales in a Mexican Community", en D'Andrade, Roy y Claudia Strauss, *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge University Press, Cambridge, Nueva York, 1992, pp. 127-162.
- McCarthy, E. de, "Emotions are Social Things: An Essay in the Sociology of Emotions", en Franks, David D. y E. Doyle McCarthy, *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*, Jai Press Inc., Greenwich, Connecticut, Londres, Inglaterra, 1989, pp. 51-72.

- Meyer, J., *La Cristiada en Colima*, Universidad de Colima-Gobierno del Estado de Colima, México, 1993.
- Muench, N. P. E. et al., *La producción agrícola en el estado de Colima*, Universidad Autónoma de Chapingo, Dirección de Centros Regionales, Texcoco, México, 1992.
- Peña, G. de la, "Evolución agrícola y poder regional en el sur de Jalisco", en *Revista Jalisco*, abril-junio de 1980, núm. 1, Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara.
- Pual, Benjamin D., "Mental Disorder and self-regulating Processes in Culture: a Guatemalan Illustration", en Hunt, Robert (ed.), *Personalities & cultures. Reading in psychological anthropology*, Texas Press Sourcebooks in Anthropology, 1967.
- Scott, Susie, "The Shell, the Stranger and the Competent Other: Toward a Sociology of Shyness", en *Sociology*, 2004, vol. 38, núm. 1.
- Shweder, Richard A., "You're not Sick, You're Just in Love: Emotions as an Interpretative System", en Paul Ekman y Richard J. Davidson, *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*, New York, Oxford University Press, 1994.
- Sommers, S., "Understanding Emotions: Some Interdisciplinary Considerations", en Stearns, Carol Z. y Peter N. Stearns, *Emotion and Social Change. Toward a New Psychohistory*, Holmes & Meier, Nueva York, Londres, 1988.
- Spain, D., *Gendered Spaces*, The University of North Carolina Press, 1992.
- Stearns, P. N. y Z. C. Stearns, "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards", en *American Historical Review*, 1985, núm. 90.
- Stearns, Z. C. y P. N. Stearns, "Introduction", en Stearns, C. Z. y P. N. Stearns, *Emotion and Social Change. Toward a New Psychohistory*, Holmes & Meir, Nueva York, Londres, 1988.
- Taussig, M. T., *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, The University North Carolina Press, 1980.
- , M., *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1987.
- Tilly, Ch., *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russel Sage Foundation, Nueva York, 1984.
- Tomkins, S. S., "Affect Theory", en Ekman, P. (ed.), *Emotion in the Human Face*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982 (2ª edición revisada).
- Van Krieken, Robert, "The paradox of the 'two sociologies': Hobbes, Latour and the constitution of modern social theory", en *Journal of Sociology*, 2002, vol. 38, núm. 3.
- Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, 1981.
- Wentworth, W. M. y Ryan J., "Balancing body, mind, and culture: the place of emotion in social life", en Franks, David D. y Viktor Gecas (eds.), *Social Perspectives on Emotion*, Jai Press Inc., Greenwich, Londres, 1992, pp. 25-46.

Censos y otros documentos

EC: *El Estado de Colima*, periódico-diario, varias fechas.

VII Censo General de Población y Vivienda 1950, INEGI, Colima, resultados definitivos.

VIII Censo General de Población y Vivienda 1960, INEGI, Colima, resultados definitivos.

IX Censo General de Población y Vivienda 1970, INEGI, Colima, resultados definitivos.

X Censo General de Población y Vivienda 1980, INEGI, Colima, resultados definitivos.

XI Censo General de Población y Vivienda 1990, INEGI, Colima, resultados definitivos.

XII Censo General de Población y Vivienda 2000, INEGI, Colima, resultados definitivos.

Scince: Sistema para la Consulta de Información Censal, Colima, 2000, INEGI.

Díter (disco de integración territorial), 1980, INEGI, Colima, cuadro 1. Colima 1. wks.

Apéndice

Hombres entrevistados

Nombre	Educación	Edad	Estatus marital	Ocupación	Ingresos	Ocupación cónyuge
Josué	1 ^o primaria	93	Casado	Jornalero	800	Ama de casa
Pablo	2 ^o primaria	90	Casado	Albañil	800	Ama de casa
Enrique	3 ^o primaria	74	Casado	Ejidatario y empleado	800	Ama de casa
Manuel	Analfabeto	72	Separado	Verbero	2,000	—
Paco	2 ^o primaria	57	Casado	Jornalero	800	Ama de casa
Jacinto	1 ^o primaria	52	Casado	Jornalero	800	Ama de casa
Emilio	Secundaria	51	Casado	Comerciante	7,000	Ama de casa
Guillermo	Profesionista	42	Casado	Profesional	6,000	Profesional
Saúl	3 ^o primaria	39	Casado	Empleado	800	Ama de casa
Bernardo	5 ^o primaria	37	Casado	Comerciante	3,000	Comerciante
Francisco	Profesionista	29	Soltero	Empleado	4,500	—
Sergio	Profesionista	26	Soltero	Empleado	4,500	—

Mujeres entrevistadas

Nombre	Educación	Edad	Estatus marital	Ocupación	Ingresos	Ocupación cónyuge
Isidora	4ª primaria	76	Casada	Comerciante	+20,000	Ejidatario y comerciante
Beatriz	Analfabeta	70	Casada	Ama de casa	800	Jornalero
Sandra	2ª primaria	62	Soltera	Rentista	+15,000	
Cristina	Secundaria	46	Casada	Ama de casa	6,000	Empleado
Martha	2ª primaria	45	Casada	Ama de casa	800	Jornalero
Lupita	6ª primaria	44	Separada	Empleada	800	—
Dora	Profesionista	44	Divorciada	Comerciante	+30,000	—
Olga	4ª primaria	40	Casada	Ama de casa	800	Jornalero
Maria	Secundaria	35	Casada	Comerciante	3,000	Comerciante
Elisa	Profesionista	32	Casada	Empleada	8,000	Profesionista
Paulina	Profesionista	31	Casada	Empleada	6,000	Comerciante
Rosalba	Profesionista	27	Soltera	Comerciante	+15,000	—
Irene	Profesionista	27	Soltera	Empleada	6,000	—
Nena	Secundaria	26	Casada	Ama de casa	800	Empleado
Rosa	Nivel técnico	20	Soltera	Empleada	1,500	—
Esperanza	5ª primaria	17	Casada	Trabajadora doméstica	600	Migrante en los EU

Sociología del miedo
Un estudio sobre las ánimas, diablos y elementos naturales
se terminó de imprimir en febrero de 2005
en los talleres de Ediciones de la Noche.
Guadalajara, Jalisco.
El tiraje fue de 1,000 ejemplares.

noche@megared.net.mx